

# 紀国寺慧浄の著作について

櫻井 唯

## 一 はじめに

紀国寺慧浄（五七八く？）は、隋末から唐初にかけて生きた学僧である。道宣の『続高僧伝』によれば、彼は多くの仏典註釈書を著しただけでなく、詞華集の編纂や道士等との対論も行い、当時の文人とも交流があったと伝えられる。伝記資料からは、慧浄が唐代初期の仏教において影響力を持った人物であったことが窺える。しかし、その仏教思想についての研究は、主に慧浄の撰述とされる文献を個別に取り扱うという方法で進められ、総合的な説明はあまり進んでいない。その原因の一つは、著作の散逸とテキストの混乱にある。すなわち、『続高僧伝』等に伝えられる慧浄の著作のほとんどは散逸し、現存するものの中にも撰号を欠くなどの理由から真撰と断定できないものや、複数の異本の存在が指摘されている文献もある。

る。このような事情から、先行研究では撰者の特定や異本の成立過程の解明が課題とされてきた。

以上の研究状況を踏まえ、本稿では慧浄撰述の可能性がある文献を取り上げ、その概要を明らかにすることと思想解明の一助としたい。また、著作の問題を取り扱うに先立って、第二節「慧浄の伝記」では慧浄の略歴を確認する。そして、第三節「慧浄の著作」において個々の著作について著作の概略や問題点を整理し、その思想の特徴を探る。

## 二 慧浄の伝記

慧浄の生卒年については、『続高僧伝』および『集古今仏道論衡』の記述によっておおそ推定することが出来る。すなわち、『続高僧伝』卷三・慧浄伝に「及<sup>一</sup>貞観十九年、更崇<sup>二</sup>翻訳、所司簡約、又無<sup>レ</sup>聯<sup>レ</sup>類。下<sup>レ</sup>召追赴、謝病乃止。今春秋六十有八。<sup>（一）</sup>（貞観十九年に及んで、更に翻訳を崇くするも、所司簡約にして、また類を聯ぬるもの無し。召を下され追赴するも、謝病して乃ち止む。今春秋六十有八なり。）」とあり、貞観十九年（六四五）に玄奘の翻訳事業が始まった時、慧浄は六十八歳であり病に臥していたという。かつてはこの『続高僧伝』の記述によって慧浄の卒年を六四五年とする説もあったが、道宣撰『集古今仏道論衡』卷丙に、慧浄は七十歳を超えていたとする記述が残っている（後述）。これにより、慧浄は五七八年に生まれ、<sup>（三）</sup>六四七年以降まで生存していたと推測される。<sup>（四）</sup>続いて慧浄の具体的な事跡

を見たい。

### 「慧浄の主な事跡」

五七八年（二歳）……………常山真定県に生まれる。

五九一年（十四歳）……………出家。『大智度論』を学ぶ。また、志念より小乗の論書を学ぶ。

六〇〇年（二十三歳）……………長安に来る。

六〇五年（二十八歳）……………智蔵寺において、始平県令の楊宏、および道士の于永通と対論。

六〇五年以降か……………『雑心論續述』、『俱舍釈論文疏』、『金剛般若経註』を撰述。

六一八年（四十一歳）……………延興寺において清禅法師と対論。

六三〇年（五十三歳）以降<sup>⑤</sup>……………勝光寺において『大乘莊嚴経論』の翻訳に参加、筆受を務める。『大乘

莊嚴経論續述』を撰述。

六三三年頃か<sup>⑥</sup>……………中書舍人の辛諱の仏教批判に応えて『析疑論』を著す。

六三六年（五十九歳）……………紀国寺において開講。

六三六年以降か……………『法華経續述』十巻を撰述。『勝鬘経』、『仁王般若経』、『温室経』、『孟

蘭盆経』、『弥勒上生経』、『弥勒下生経』の註釈書を執筆。

六三九年（六十二歳）……………弘文殿において『法華経』を講義。道士の蔡晃と抗論。普光寺の寺主に

命ぜられ、『法華経』と『大智度論』を講義。

六四五年（六十八歳）……………玄奘の翻訳事業に招集されたものの、病のため辞退する。

六四七年（七十歳）以降……………疾苦について問われ、これに答える。

六四九年（七十二歳）以降……………『般若心経疏』撰述。

慧浄は儒家に生まれ、幼い頃から儒教の典籍や詩歌に親しんでいたという。十四歳で出家してから長安に行くまでの約九年の間には、『大智度論』を学び、また志念（五三五～六〇八）より『雑心論』や『婆沙論』を習っている。慧浄が志念に師事していた期間は定かでないが、志念は北斉の首都であった鄴や、故郷の冀州、あるいは晋陽等の都市で活動したと伝えられる<sup>7)</sup>。それゆえ、慧浄もまた、この時期には北地において修学していたのであろう。

六〇〇年に長安に来てからの拠点は主に紀国寺であり、多くの著作はここで記されたと考えられる。以降、慧浄はたびたび道士等からの仏教批判に応じ、また詩への造詣も深く多くの文人と交流したとも伝えられることから、その影響力は仏教界のみにとどまらなかったことを窺わせる。

また、『大乘莊嚴経論』翻訳の際には筆受を務め、波羅頗蜜多羅 Prabhakaramitra からは「東方菩薩」と

も称された。特に慧浄と親交のあった人物として、法琳<sup>(8)</sup>（五七二～六四〇）や房玄齡<sup>(9)</sup>（五七八～六四八）がいるが、ともに『大乘莊嚴經論』の翻訳に関わったという共通点がある。

六三六年には紀国寺において開講し、六三九年以降は紀国寺の上座と普光寺の寺主を兼ねた。六四五年には玄奘の訳経場に召されたものの、病のために辞退している。なお、『統高僧伝』には、慧浄が冬の普光寺で病に臥したときに作した詩が収録されている。<sup>(10)</sup> 断定はできないが、これが玄奘の翻訳事業への参加を断念する原因となった病ではないかとも思われる。また、道宣撰『集古今仏道論衡』によれば、後年、慧浄は自らの病について次のように語ったという。

年逾<sup>二</sup>縦心<sup>一</sup>、風疾交集。然猶憑<sup>レ</sup>凡、談写叙对<sup>二</sup>時賢<sup>一</sup>。余曾問<sup>二</sup>其疾苦<sup>一</sup>。答云、「浄嘗疾甚、無<sup>二</sup>計可<sup>レ</sup>投。承<sup>二</sup>聞病是著因、固当<sup>レ</sup>捨<sup>レ</sup>著、遂召<sup>二</sup>五衆<sup>一</sup>、一切都捨。夜覺有間、晚又重發、依前都捨。疾間、亦然。今則七十有余、生事極矣。安有<sup>二</sup>為<sup>レ</sup>命而捨<sup>レ</sup>財乎。念念死計<sup>二</sup>無情財事<sup>一</sup>。」昔人年至<sup>二</sup>百歳<sup>一</sup>、猶不<sup>レ</sup>体<sup>二</sup>命行無常<sup>一</sup>、浄今悟<sup>レ</sup>之、任<sup>レ</sup>時而已<sup>(11)</sup>。

年縦心を逾え、風疾交集う。然れども猶<sup>なお</sup>凡に憑<sup>よ</sup>りて、談じ写し叙して時賢に対す。余曾て其の疾苦を問う。答えて云く、「浄嘗て疾甚しく、計として投ず可<sup>べ</sup>き無し。病は是れ著の因なり、固より当に著を捨つべしと承聞し、遂に五衆を召して、一切都捨つ。夜に覺めて有間に於て、晩に又た重ねて発すも、依前として都て捨つ。疾の間、亦然<sup>また</sup>。今則ち七十有余にして、生くる事極まれり。安ぞ命の為に財を捨つること有らんや。念念に死して無情の財事を計らん。」と。昔人は年百歳

に至るに、猶命行の無常を体せざるも、浄は今之を悟りて、時に任すのみなり。

慧浄は七十歳を超え風疾を患っていたが、それでもなお仏教教理の研鑽を続けていた。道宣が病のことについて尋ねると、慧浄は「執著を捨てよ」という言葉を聞き、そう在ることができるよう繰り返し努めていたという。「今則ち七十有余にして、生くる事極まれり。」という慧浄の言葉には、生の無常を自覚しつつ、教理研究を自己の本分として全うしようとした姿勢が表れている。この記述から、玄奘が帰朝し翻訳事業を開始した後も、慧浄は晩年まで精力的に著述を行っていたことが読み取れる。

以上が伝記資料から推察しうる慧浄の略歴である。次節では、現存する資料から慧浄の著述活動を検討する。

### 三 慧浄の著作

慧浄が著した可能性のある文献としては次の二十四部がある。

- (1) 『雑心論續述』、(2) 『俱舍釈論文疏』、(3) 『金剛般若経註』、(4) 『金剛般若経集註』、(5) 『大乘莊嚴經論續述』、(6) 『妙法蓮華経續述』、(7) 『妙法蓮華経賛略』、(8) 『勝鬘経疏』、(9) 『弥勒上生経疏』、(10) 『弥勒下生経疏』、(11) 『弥勒成仏経疏』、(12) 『仁王般若経讃述』、(13) 『温室経疏』、(14) 『孟蘭盆経讃

- 述』、(15)『諸経講序』、(16)『統詩英華』、(17)『析疑論』、(18)『最勝王経疏』、(19)『十一面経疏』、(20)『般若心経疏』、(21)『阿弥陀経義述』、(22)『阿弥陀経疏西資抄』、(23)『阿弥陀経科文』、(24)『無量寿観経續述』

の中には、現在では散逸し書名のみ伝わる文献や、著者問題が提起されている文献もある。そこで本節では、この二十四部の文献を紹介しながら、慧浄の著作の性格や問題点を整理する。

### (1) 『雑心論續述』三〇卷 (佚書)

本書は『統高僧伝』卷三・慧浄伝に「續述雑心玄文、為三十卷<sup>(12)</sup>」(雑心の玄文を續述し、三十卷を為す。)とあるもので、僧伽跋摩等訳『雑阿毘曇心論』の註釈書である。『統高僧伝』では六〇五年の智蔵寺における対論の記事の後、本書と『俱舍論文疏』、『金剛般若経註』を著したことが伝えられる。道宣の慧浄伝の記述がおおよそ年次に従っているとすれば、本書の成立時期は六〇五年以降と考えられる。慧浄は長安に来る前に、志念より『雑心論』を習ったと伝えられるので、北地で受けた教学を反映した初期の著述であった可能性が高い。活動拠点を長安に移した後にこうした著作を残したと伝えられることは、慧浄にとって北地の教学がその思想の基盤となっていたことを示唆している<sup>(13)</sup>。その具体的な思想内容につ

いては不詳であるが、慧浄は『法華経續述』卷二の六神通の解釈において、『雑心論續述』にも同様の説を記していることに触れている<sup>(14)</sup>。

## (2) 『俱舍釈論文疏』三〇卷（佚書）

『続高僧伝』に「末又以<sup>二</sup>俱舍所<sup>レ</sup>訳、詞旨宏富、雖有<sup>レ</sup>陳<sup>レ</sup>迹、未<sup>レ</sup>尽<sup>二</sup>研求<sup>一</sup>。乃無<sup>レ</sup>師独悟、思<sup>二</sup>撰名理<sup>一</sup>、為<sup>二</sup>之文疏三十余卷<sup>一</sup>」<sup>(15)</sup>。（末に又た俱舍の訳する所は、詞旨宏く富むを以て、迹を陳ぶること有りと雖も、未だ研求を尽さず。乃ち師無くして独り悟りて、名理を思撰し、之の文疏三十余卷を為す。）と伝えられる真諦訳『阿毘達磨俱舍釈論』（以下、『俱舍釈論』）の註釈が本書である。なお、この「師無くして独り悟る」という文言は『続高僧伝』の中にもう一箇所、普光寺の寺主となったことを伝える記事の中にも見える。おそらく、この表現は慧浄自らの言葉に基づくもので、『俱舍釈論』については志念等より習ったのではなく、自らの独立した思想によって註釈を施したという自負があったものと推測される。

なお、慧浄のいくつかの著作は日本の目録にも書名が確認できるが、本書に関しては、江戸時代の湛慧（一六七五―一七四七）が伝えるように、日本には伝来しなかったようである<sup>(16)</sup>。本書は、玄奘による『阿毘達磨俱舍論』の訳出によって法相学派系統の『俱舍論』註釈書が作られたことにより、次第に用いられなくなり散逸したと考えられる。



(3) 『金剛般若經註』三卷、あるいは一卷

【現存】①続蔵一―二四

【関連】②スタイン二〇五〇（大正八五『金剛經疏』<sup>17</sup>）

本書は慧浄が頼川庾初孫という人物の求めに応じて著した鳩摩羅什訳『金剛般若経』の註釈書である。続蔵本には楮亮<sup>18</sup>（五六〇～六四七）がしたためた序が付され、この序文は『続高僧伝』卷三・慧浄伝にもそのまま引用されている。『金剛般若経註』という書名は①続蔵本の底本である享保二年（一七一七）の刊本によるもので、道宣撰『大唐内典録』や道世撰『法苑珠林』では『注金剛般若経』と呼称されている。<sup>19</sup>享保二年刊本の跋文は、「丹陽散人烏有子」なる人物によつて記されている。それによれば、本書は当時中国で流行せず、日本でも見ることでできないものであったが、「烏有子」の友人であつた義空という僧が入手し刊行に至つたという。<sup>20</sup>

また、平井宥慶氏によつて、大正蔵第八五巻に収められていた②スタイン二〇五〇（以下、スタイン本）が続蔵本『金剛般若経註』の一部と一致することが明らかにされた。<sup>21</sup>ただし、両本の内容には相違点も多く、その関係性をどう考えるかは問題である。すなわち、続蔵本の該当箇所と比較すると、スタイン本のほうが文章量も多く、慧浄自身が翻訳に関わつた『大乘莊嚴經論』や慧浄撰『法華経續述』への言及

がある。また、スタイン本では、註釈する経文を「経曰……者」と引用し、「案」として自らの意見を陳べるといふ、『法華経續述』等と同じ形式で註釈が施されている。一方で、続蔵本にはこれらの特徴が無いのである。両本の関係性についての平井氏の説をまとめると、同一作者による執筆時期の相違、後人による再治本と未再治本、別人の著作、という三つの可能性が考えられる<sup>22</sup>。これを踏まえ、以下では続蔵本とスタイン本の関係について若干の考察を加えてみたい。

両書の該当箇所を対照してみると、叙述の仕方が若干異なる部分はあるものの、続蔵本の内容は全てスタイン本に含まれ、続蔵本のみに見られる思想というものは無いと言って良い。すなわち、仮に続蔵本→スタイン本という順序で成立したとすると、スタイン本は続蔵本の思想を無批判に受け入れていることになり、同一人による撰述の可能性が高まるであろう。この場合は、続蔵本が古形で、後に慧浄自身が書き改めたものがスタイン本ということになる。このように考える場合は、既に伊吹敦氏が指摘している通り<sup>23</sup>、両書はいずれも慧浄の真撰と言える。

反対に、スタイン本→続蔵本の順で成立したとする場合は、何故そのような改変を行ったのかを考える必要がある。なぜなら、慧浄撰とされる『般若心経疏』にも複数の異本があり、それらの異本には、各々ある一定の方針に基づいて元となる文献の思想を刷新しようとした形跡が見られるためである。しかしながら、『金剛般若経註』の場合、続蔵本はスタイン本の他文献からの引用を削減し、記述を簡略にしているだけで、『般若心経疏』のような改変者の意図が見えないのである。したがって、もしスタイン本→続

蔵本の順に成立したとすれば、それは誰かが何らかの意図をもって改変を行ったという性質のものではなく、続蔵本を抄出本と見るべきであろう。

さらに、前者の続蔵本→スタイン本の順で成立したという説を補強するものとして、以下の永超集『東域伝燈目録』（以下、『永超録』）の記録がある。すなわち、『永超録』において『金剛般若経』の註釈書を列挙する中に、以下のごとく慧浄撰「集註一卷」と楮亮撰「註一卷」という書名が並んでいる。

同集註一卷

紀国寺恵浄註序

同註一卷

大常博士河  
南楮亮撰

（24）

大正蔵所収の『永超録』の甲本（大谷大学蔵写本）には、「集註」について「私案、現流本有『一部三卷注序楮亮撰と有り。』」という書き添えがあり、「序上宮儀撰<sup>(25)</sup>」という記述に疑問を抱きつつ、「集註」＝慧浄撰『金剛般若経註』（①続蔵本）と推定したようである。ところが、「集註」が続蔵本『金剛般若経註』だとすると、楮亮撰述とされる「註」とは何を指すのが問題となる。管見の限り、楮亮が『金剛般若経』の註釈を行ったとする記録は、右の『永超録』以外には見当たらない。それゆえ、『永超録』の言う「註」とは続蔵本『金剛般若経註』に相当すると考えられる。続蔵本の冒頭に「大常博士河南楮亮撰<sup>(26)</sup>」と序文の撰号が記されていることから、『永超録』では誤って楮亮の撰述としてしまったのであろう。すると、もう一方の慧浄撰「集註」とは何かということになるが、筆者はこれがスタイン本にあたると推定している。つまり、②スタイン二〇五〇は(4)

『金剛般若經集註』（以下、『集註』）という慧浄の著作の写本であり、①統藏本『金剛般若經註』とは別の文献である。先行研究では、スタイン本に見られる特色として、世親の『金剛般若經論』の偈頌や真諦三蔵の釈疏を引用する点が指摘されている。<sup>(27)</sup>これは、本書が様々な註釈を集成することを目的とした「集註」であることによるのであろう。

両書の成立年代に関して、道宣の『続高僧伝』では、慧浄が『金剛般若經註』を撰述したという記述は『大乘莊嚴經論』訳出の記事より前にあり、また本書の中でも『大乘莊嚴經論』への言及は無い。ゆえに、『金剛般若經註』は六二八年以前の比較的初期に撰述された可能性が高いと言える。一方、『集註』は六三六年頃成立の『法華經續述』に言及する箇所があるため、それ以降の著作と推定される。以上により、慧浄には、在家信者であった潁川庾初孫のために著した『金剛般若經註』と、後年それに様々な註釈家の説を加えて書き改めた『集註』という、二種類の『金剛般若經』註釈書があったと言える。

(5) 『大乘莊嚴經論續述』三〇卷（佚書）

『大乘莊嚴經論續述』（以下、『莊嚴論續述』）は、無著造・波羅頗蜜多羅訳『大乘莊嚴經論』の註釈書である。『大乘莊嚴經論』翻訳の際に、慧浄は法琳、恵明、慧蹟らとともに筆受を務めた。本書は散逸しているため、慧浄の『大乘莊嚴經論』理解を詳らかにすることは難しい。ただ、現存する『法華經續述』

には『莊嚴論續述』に解説を譲る部分がいくつか確認できる。その該当箇所は以下の通りである。i 『大智度論』の五菩提について（巻一・二七丁左）、ii 地前・初七地・八地における教化の利益（巻一・三五丁右）、iii 第八地の不動義（巻一・三六丁左）、iv 種性と行位について（巻五・五丁右）、v 解脱門の解釈（巻六・二丁右）。あくまで『法華經續述』の残巻から読み取れる範囲ではあるが、慧浄は菩薩の行位に関する説明を『莊嚴論續述』に譲ることが多かったようである。それゆえ、慧浄における『大乘莊嚴經論』の影響を探るためには、その行位論を明らかにすることが必要と考えられる。

#### (6) 『妙法蓮華經續述』一〇巻

【現存】①韓国宝物二〇六号 ②韓国宝物一四六八号 ③ BD03215（北六二〇二／致一五）<sup>(28)</sup>

【関連】④スタイン四一〇七（大正八五『法華經疏』<sup>(29)</sup>） ⑤ BD05811（北六一九八／菜一一）<sup>(31)</sup>

『妙法蓮華經續述』（以下、『法華經續述』）は、六三二～六三九年頃<sup>(32)</sup>に慧浄が紀国寺において著したと考えられる『法華經』の註釈書である。近年、金炳坤氏によって松廣寺に版本の一部が現存し、韓国の宝物に指定されていることが報告された。<sup>(33)</sup> 韓国に現存する版本は、序品を註釈した巻一・巻二（①韓国宝物二〇六号）、および譬喩品の初めから授記品の途中までの註釈にあたる巻五・巻六（②韓国宝物一四六八号）である。加えて、③ BD03215（致一五）も『法華經續述』の残欠部分（序品の註釈の一部）であるこ

とが判明している。<sup>(34)</sup> また、後世の目録によれば、慧浄には本書と別に(7)『妙法蓮華經贊略』二卷(佚書)という『法華經』註釈書もあったと伝えられる。

本書は、栖復集『法華玄贊要集』(以下、『玄贊要集』)に多くの逸文が残っている。栖復は、慈恩大師基(六三二〜六八二)が『妙法蓮華經玄贊』において批判対象としたのが慧浄であるとして、たびたび慧浄の説を引用するのである。さらに本書は、スタイン二六六二(大正八五『法華問答』、スタイン六四九四(『法華經論議』)<sup>(35)</sup>)や、新羅義寂の『法華經義述』に影響を与えたと言われる<sup>(36)</sup>。

また、慧浄撰『法華經續述』と密接な関係を持つ敦煌文献として、④スタイン四一〇七と⑤BD05811(菜一一)の存在が指摘されている。まず、④スタイン四一〇七は、大正蔵第八五卷に『法華經疏』として翻刻されたもので、如来寿量品の途中から常不輕菩薩品の途中までの註釈が残っている。平井宥慶氏は④と類似する内容を持つ写本として、⑤BD05811(菜一一)の存在を指摘した<sup>(37)</sup>。その後、金炳坤氏によつて、④スタイン四一〇七と該当部分の『玄贊要集』所引の慧浄説との比較が行われ、十五例ある引用のうち、十三例が④の記述と一致あるいは類似することが明らかになった<sup>(38)</sup>。金炳坤氏は④スタイン四一〇七について、直ちに『法華經續述』の抄出本と判ずることはできなくとも、『法華經續述』を受けてそれ以降に成立した文献と言えるとしている<sup>(39)</sup>。上述のごとく、④スタイン四一〇七は関連する他の『法華經』註釈書との比較によって研究が進められてきた。そこで本項では、④スタイン四一〇七と慧浄の他の著作との関係を論じてみたい。

④ スタイン四一〇七には、慧浄撰『温室經疏』や『金剛般若經註』とほぼ同じ表現が確認できる。また、本書には「如<sup>ニ</sup>序品解<sup>一</sup>」(序品に解するが如し。)<sup>一</sup>」等として、欠落している既述の註釈に解説を譲る部分があり、そのうち序品の二箇所については韓国現存本『法華經續述』巻一・巻二に該当する記述がある。以下にその一覧を示す。

「スタイン四一〇七と慧浄の現存著作との比較」

1 スタイン四一〇七	慧浄の著作の該当箇所
<p>此第一、教主譬。良善也。医意也。</p> <p>解<sup>ニ</sup>四病之原<sup>一</sup>、妙通<sup>ニ</sup>八術之要<sup>一</sup>、下<sup>レ</sup>針定差、投<sup>レ</sup>藥必愈。故曰<sup>ニ</sup>良医<sup>一</sup>。</p> <p>(大正八五・一八〇頁上)</p>	<p>『温室經疏』(大正八五・五三七頁中)</p> <p>祇域者、指<sup>ニ</sup>名字<sup>一</sup>也。祇域梵音。此云<sup>ニ</sup>能活<sup>一</sup>。善解<sup>ニ</sup>四病之原<sup>一</sup>、妙通<sup>ニ</sup>八術之要<sup>一</sup>、下<sup>レ</sup>針定差、投<sup>レ</sup>藥必愈治。有<sup>ニ</sup>此能<sup>一</sup>故称<sup>ニ</sup>能活<sup>一</sup>也。</p>
2	『金剛般若經註』卷上
<p>生類即四生。謂、卵・胎・湿・化。生者、新諸根起也。依<sup>レ</sup>卵而生曰<sup>レ</sup>卵。含藏而出曰<sup>レ</sup>胎。仮潤而興曰<sup>レ</sup>湿。欸然而現曰<sup>レ</sup>化。</p>	<p>(続藏一―三八・二六四丁右上)</p> <p>此列<sup>ニ</sup>生類<sup>一</sup>。生者、新諸根起也。依<sup>レ</sup>穀而生曰<sup>レ</sup>卵。含藏而出曰<sup>レ</sup>胎。仮潤而興曰<sup>レ</sup>湿。欸然而現</p>

3	4
<p>(大正八五・一八四頁上)</p> <p>界類者即「有形無形」也。界有<sub>レ</sub>三。一、欲界。二、色界。三、無色界。…然此三界、欲界其必有<sub>レ</sub>色、色界其必無<sub>レ</sub>欲、無色一界無<sub>レ</sub>色無<sub>レ</sub>欲。言<sub>二</sub>有形、撰<sub>二</sub>下二界衆生<sub>一</sub>也。言<sub>二</sub>無形、撰<sub>二</sub>上一界衆生<sub>一</sub>也。</p> <p>(大正八五・一八四頁中下)</p>	<p>體類者、即「有想無想非有想非無想」也。一切衆生以<sub>レ</sub>想為<sub>レ</sub>性。一、有想。謂有<sub>レ</sub>心而麤。二、無想。謂無<sub>レ</sub>心而寂。三、非有想非無想。謂、雖有<sub>レ</sub>心非麤非寂。非麤故異<sub>二</sub>乎有想<sub>一</sub>。非寂故異<sub>二</sub>乎無想<sub>一</sub>。故曰<sub>二</sub>非有想非無想<sub>一</sub>也。言<sub>二</sub>有想<sub>一</sub>、即撰<sub>二</sub>七有想定及欲</p>
<p>曰<sub>レ</sub>化也。</p> <p>『金剛般若經註』卷上</p> <p>(統藏一―三八・二六四丁右上)</p> <p>此列<sub>二</sub>界類<sub>一</sub>。界者、差別義也。一、欲界。二、色界。三、無色界。欲界必兼有<sub>レ</sub>色。色界其必無<sub>レ</sub>欲。無色一界無<sub>レ</sub>色無<sub>レ</sub>欲。言<sub>二</sub>若有色<sub>一</sub>、即撰<sub>二</sub>下二界衆生<sub>一</sub>也。言<sub>二</sub>若無色<sub>一</sub>、即撰<sub>二</sub>上一界衆生<sub>一</sub>也。</p>	<p>『金剛般若經註』卷上</p> <p>(統藏一―三八・二六四丁右上)</p> <p>此列<sub>二</sub>性類<sub>一</sub>。性者、體義也。一切衆生以<sub>レ</sub>想為<sub>レ</sub>性。一、有想。謂有<sub>レ</sub>心而麤。二、無想。謂無<sub>レ</sub>心而寂。三、非有想非無想。謂雖有<sub>レ</sub>心、非麤非寂。非麤故異<sub>二</sub>乎有想<sub>一</sub>。非寂故異<sub>二</sub>乎無想<sub>一</sub>。故曰<sub>二</sub>非有想等<sub>一</sub>。言<sub>二</sub>若有想<sub>一</sub>、即撰<sub>二</sub>七有想定及欲</p>



<p>界衆生<sup>一</sup>也。言<sup>二</sup>無想<sup>一</sup>、即撰<sup>二</sup>無想定及無想天衆生<sup>一</sup>也。言<sup>二</sup>非有想非無想<sup>一</sup>、即撰<sup>二</sup>非想非非想衆生<sup>一</sup>也。</p> <p>(大正八五・一八四頁下〜一八五頁上)</p>	<p>界衆生<sup>一</sup>也。言<sup>二</sup>若無想<sup>一</sup>、即撰<sup>二</sup>無想定及無想天衆生<sup>一</sup>也。言<sup>二</sup>若非有想非無想<sup>一</sup>、即撰<sup>二</sup>非想非非想天衆生<sup>一</sup>也。</p>
<p>道類則六趣。如<sup>二</sup>序品解<sup>一</sup>。</p> <p>(大正八五・一八四頁上)</p>	<p>『法華經續述』卷二・釈序品(一四丁右左)</p> <p>此現<sup>二</sup>六趣<sup>一</sup>也。一、地獄。二、畜生。三、餓鬼。四、脩羅。五、人。六、天。此六衆生所趣<sup>レ</sup>處故名趣、亦名為<sup>レ</sup>道。……</p>
<p>値<sup>二</sup>此善縁<sup>一</sup>、得<sup>二</sup>出世四種受用<sup>一</sup>也。此<sup>二</sup>如<sup>二</sup>序品中解<sup>一</sup>。</p> <p>(大正八五・一八六頁上)</p>	<p>『法華經續述』卷一・釈序品(三三丁左)</p> <p>四事者、謂、見・聞・念・触。……若出世間四事、値<sup>二</sup>善知識<sup>一</sup>是見受用、聴<sup>二</sup>聞正法<sup>一</sup>是聞受用、内自思惟是念受用、如<sup>レ</sup>説修行是触受用。</p>

右の一致から考えると、スタイン四一〇七は『法華經續述』そのもの、あるいは原典に忠実な抄出本と  
 言えるのではないだろうか。ただ、わずかに二例とは言え、やはり『玄賛要集』の「紀国云」の引用と一  
 致しない例があることは留意すべきである。

(8) 『勝鬘經疏』(佚書)

『続高僧伝』には、慧浄による『勝鬘經』の註釈書があったと伝えられる。しかし、管見の限り、本書は後世の文献に引用されず、諸目録にも記載がないため、その詳細は不明である。

(9) 『弥勒上生經疏』

(10) 『弥勒下生經疏』

(11) 『弥勒成仏經疏』一卷

(いずれも佚書)

『続高僧伝』に慧浄の著作として「上下經」の註釈があったとされ、また『法相宗章疏』に「弥勒成仏經疏一卷 慧浄述」<sup>(49)</sup>とある。このことから、慧浄はいわゆる弥勒三部經に対して註釈を施したことが了解される。

(12) 『仁王般若經讚述』二卷 (佚書)

『仁王般若經讚述』(以下、『仁王經讚述』)は鳩摩羅什訳『仏説仁王般若波羅蜜多經』の註釈であり、行信抄『仁王護国般若波羅蜜多經疏』(以下、『行信疏』)や円珍撰『辟支仏義集』等にその一部が引用されている。<sup>(41)</sup>その逸文のほとんどは經典の語句に対する註釈で、そこから全体の思想的特徴を読み取るのは困難であるが、ここでは円測(六一三〜六九六)の『仁王經疏』(以下、『円測疏』)との関係を指摘して

おきたい。すなわち、円珍撰『辟支仏義集』には、以下のように『仁王經讃述』の一部が引用されている。

恵浄師仁王讃述上巻云字紀

經云「復有八百万」至「皆成就」者、此第二緣覺衆。「八百万」者、唱レ数。

問。緣覺出二無レ仏世一。云何有。

答。秘密即有、顯現即無。故智論云、「仏法有二三種一。一、秘密。二、顯現。仏初轉二法輪一時、声聞人見下八万諸天得二無生法忍一、僑陳如一人得中初道上。菩薩見下無量得二声聞道一、無数得二辟支仏一、乃至、無量坐中道場上。此不可思議、是密轉相。<sup>(42)</sup>案、今依二秘密一而列也。「大仙緣覺」者、標レ類也。恒在レ山居故言為レ仙。功德多勝故称为レ大。依レ緣得レ覺故称二緣覺一。<sup>(43)</sup>

恵浄師の仁王讃述上巻に云く字は紀  
国なり

經に云く「復有八百万」より「皆成就」に至るは、此れ第二の緣覺衆なり。「八百万」とは、数を唱うるなり。

問う。緣覺は仏無き世に出づ。云何有るや。

答う。秘密ならば即ち有り、顯現ならば即ち無し。故に智論に云く、「仏法に二種有り。一には、秘密。二には、顯現。仏初めて法輪を転ずる時、声聞の人は八万の諸天が無生法忍を得て、僑陳如のみ一人初めて道を得るを見る。菩薩は無量が声聞道を得て、無数が辟支仏を得て、乃至、無量が道場に坐すを見る。此れ不可思議にして、是れ密かに転ずるの相なり。」案ずるに、今は秘密に依りて

列するなり。「大仙縁覚」とは、類を標すなり。恒に山に在りて居すが故に言いて「仙」と為す。功德多勝なるが故に称して「大」と為す。縁に依りて覺りを得るが故に「縁覚」と称す。

慧浄は『仁王経』における縁覚について、縁覚とは世に仏がない時に独りで悟つた者を指すのに、どうして『仁王経』では仏の教説を聞く者の中に縁覚がいるのか、という問いを立てる。この問いに対する答えとして、慧浄は『大智度論』を引用し、仏の説法には「密」と「現」という二つの捉え方があることを示している。すなわち、「密」の説法とは、数えきれないほどの菩薩が声聞・縁覚の悟りを見るところ、現象世界を超えた不可思議な様相を指す。ゆえに、『仁王経』の会座に縁覚が描かれるのも、この『大智度論』の「秘密」の立場によると、慧浄は解釈するのである。

以上の『仁王経讃述』と類似する問答は、以下の『円測疏』にも見える。

問。仏衆会中、有縁覚不。若言有者、大蔵経説、如何会釈。彼第一云、「一生補処菩薩、将欲下生、有天子下閻浮提。告辟支仏言、仁者応捨此土。何以故。十二年後、当有菩薩、降神入胎。是時五百辟支仏、聞天語已、從座而起、踊在虚空、高七多羅樹、化火烧身、入於涅槃。」若言無者、此経所説「八百万億大仙縁覚」、復如何通。

答。諸説不同。一云、秘密即有、顕現即無。故智度論云「仏法二種。一者、秘密。二者、顕現。

初転法輪、有三乘人、各得其果。是秘密衆。」今此経中、依秘密説故言有也。大蔵所説、依顕現衆故不相違。

問う。仏の衆会の中に、縁覚有りや不<sup>いな</sup>や。若し有りと云わば、大嚴經の説、如何が会釈するや。彼の第一に云く、「一生補処の菩薩、将に下生を欲せんとするに、天子の閻浮提に下る有り。辟支仏に告げて言く、仁者 応に此の土を捨つべし。何を以ての故に。十二年後、当に菩薩有りて、神を降して胎に入るべし、と。是の時、五百の辟支仏、天の語を聞き已り、座より起ち、踊りて虚空に在り、高さ七多羅樹にして、火と化して身を焼き、涅槃に入る」と。若し無しと言わば、此の經の所説の「八百万億大仙縁覚」とは、復た如何が通ずるや。

答う。諸説不同なり。一に云く、秘密ならば即ち有り、顕現ならば即ち無し。故に智度論に云く「仏法に二種あり。一には、秘密。二には、顕現。初めて法輪を転ずるに、三乗の人、各其の果を得ること有り。是れ秘密衆なり。」今此の經の中には、秘密に依りて説くが故に有りと言うなり。大嚴の所説は、衆を顕現するに依るが故に相違せず。

右の『円測疏』の引用では、『仁王經讃述』の説は諸説あるうちのひとつとして挙げられる（二重傍線部以下）。『円測疏』でも、傍線部のように『仁王經』の縁覚を『大智度論』の秘密・顕現によって解釈するのは慧浄説と同様である。しかし、『円測疏』では地婆訶羅訳『方广大莊嚴經』の説を引き、『大智度論』との会通を問うという形に問答自体が変化している。つまり、円測は慧浄の解釈方法を引き継ぎつつも、『仁王經讃述』の執筆時には無かった新訳經典の知識を加え、自らの著作に反映させていると言えよう。この例から、『円測疏』には他にも『仁王經讃述』を下敷きにして記された部分があると推測される。

なお、『行信疏』におけるこの経文の註釈箇所では、『円測疏』を引くのみで慧浄説については言及していない。これは、『行信疏』が『円測疏』を抄出し、そこに他の解釈や自説を加えるという構成で記されているためと考えられる。要するに行信は、右の慧浄説は『円測疏』の内容に含まれていると捉えたため、ここでは『仁王経讃述』を引用しなかったと考えられる。

(13) 『温室経疏』一卷

- 【現存】①上図〇六八<sup>(46)</sup> ②スタイン二四九七（大正八五『温室経疏』<sup>(47)</sup>） ③スタイン三〇四七<sup>(48)</sup> ④スタイン三八八<sup>(49)</sup>一

本書は『仏説温室洗浴衆僧經』（以下、『温室経』）の註釈書であり、現在までに四点の写本が見つっている。これらのうち、①上海図書館本（上図〇六八）の巻首に「慧浄法師製」、②スタイン二四九七の巻尾に「釈惠浄撰」とあることから、本書が『統高僧伝』に伝えられる慧浄の『温室経』註釈書にあたると推定されている。①②の二つの写本は、若干の字句の相違はあるものの、内容はほぼ同様である。一方、③④は他の二本と比較すると内容に大幅な省略が見られることから、抄出本と考えられる。このような複数の抄出本の存在は、敦煌における俗講で慧浄の『温室経疏』が用いられていたという説を補強するものとなる。すなわち、③④は俗講のために必要な部分のみを抜き出したテキストであった可能性がある。

『温室経』が洗浴という儀礼を主題とする經典であることから、『温室経疏』にも体系的な教理思想はあまり見られない。ただし、その註釈中に『撰大乘論』の四位説を用いていることは注意される。すなわち、『温室経』では、洗浴の功德を「或為<sup>二</sup>菩薩<sup>一</sup>、發意治<sup>レ</sup>地、功成志就、遂致<sup>レ</sup>作<sup>レ</sup>仏<sup>（51）</sup>」（或は菩薩と為り、意を發し地を治め、功成じ志就<sup>な</sup>り、遂に仏と作<sup>な</sup>ることを致す。）と説く。この經文は、菩薩が悟りを得るまでの過程を五段階に分けて表現したものと解釈され、淨影寺慧遠の『温室経義記』では、それぞれの經文を初地から仏地までの菩薩の階位に配対している。<sup>（52）</sup>慧淨も同様にこの經文を五つに分けた上で、次のように説明する。

或為<sup>二</sup>菩薩<sup>一</sup>、階<sup>二</sup>出世之果<sup>一</sup>。然則「發意」是願樂位、「治地」是見位、「功成」是修位、「志就」是究竟位、「遂致作仏」是解脱位。<sup>（53）</sup>

或は菩薩と為りて、出世之果に階る。然れば則ち「發意」は是れ願樂位、「治地」は是れ見位、「功成」は是れ修位、「志就」は是れ究竟位、「遂致作仏」は是れ解脱位なり。

ここで慧淨が用いる願樂位・見位・修位・究竟位・解脱位という五つの行位のうち、前四者は真諦訳『撰大乘論』卷中・応知入勝相品の所説に基づくものである。ただし、真諦訳『撰大乘論釈』には、究竟位を称して「此位最清淨智慧生处。（此の位は最も清淨なる智慧の生ずる处なり。<sup>（54）</sup>）」とするように、本来は究竟位が最上の境界である。ところが、慧淨は究竟位の上にさらに「解脱位」という位を設けている。このような理解が慧淨独自のものと言えるのか、あるいは同時代の撰論教學を取り入れたものであるのか

は、慎重に検討する必要がある。

(14) 『孟蘭盆経讃述』一卷

【現存】①上図〇六八<sup>55)</sup> ②出口順蔵 PL.LVI A9 (『孟蘭盆経賛述』<sup>56)</sup>)

【関連】③ペリオ二二六九 (大正八五)<sup>57)</sup>

大正蔵第八五巻に収録されている③ペリオ二二六九 (以下、ペリオ本) はその撰号を欠くものの尾題に「盆経讃述」という書名が残ることから、かつて矢吹慶輝氏によつて慧浄の手になる『孟蘭盆経』の註釈書と推定された。<sup>58)</sup> ただし、宇井伯寿氏は、慧浄の没年を玄奘が帰朝した六四五年とし、ペリオ本には玄奘の翻訳への言及があることから、本書の慧浄撰述を否定している。<sup>59)</sup> その後、岡部和雄氏は、ペリオ本が慧浄撰『温室経疏』と同じく、『雑阿毘曇心論』に基づく「経」の五義を用いることを指摘し、慧浄の真撰である可能性を示唆した。<sup>60)</sup> このペリオ本は玄奘訳『仏地経論』(六四九年訳出) を引用するという特色がある。

ところが、その後、「沙門慧浄法師製」の撰号を持つ①上海図書館本『孟蘭盆経讃述』の存在が報告され、<sup>61)</sup> また②出口常順氏蔵敦煌本 PL.LVI A9 もその一部と同定された。<sup>62)</sup> そして、①上図〇六八には玄奘訳への言及が全く無いものの、③ペリオ本と共通する部分もあることが明らかになった。



この二系統の写本の関係について、先行研究では以下のような諸説が提示されている。荒見泰史氏は、宗密（七八〇～八四一）撰『孟蘭盆經疏』に義浄三藏（六三五～七一三）の説として引用される内容が①上図〇六八と一致することを指摘し、上図〇六八は宗密の疏を参照して九世紀前半～八八三年に成立したと推測した。<sup>63</sup> 中西久味氏は、上図〇六八を慧浄の著作とし、ペリオ本は『仏地經論』の訳出後まもなく別人によって著されたもので、慧沼の『孟蘭盆經疏』に関連するものと推測している。<sup>64</sup> また、張小艶氏は、宗密の『孟蘭盆經疏』で「三藏」の説とされるものが全て上図〇六八の記述と一致することを論じ、荒見氏の説を否定した。その上で、上図〇六八を慧浄、ペリオ本を慧沼の著作と推定している。<sup>65</sup> 慧沼には『孟蘭盆經疏』あるいは『孟蘭盆經疏賛述』という著作があったとされるが、現在では散逸して伝わらない。ペリオ本は玄奘訳を重視していることから、法相学派の系統に連なる慧沼の著作との関連が論じられるのである。

以下では、これらの先行研究の成果を踏まえ、右の二系統の『孟蘭盆經讚述』の撰者について卑見を述べてみたい。まず、①および②に関しては、上図〇六八の撰号の通り、慧浄の真撰と見て良いと筆者は考えている。その理由は、既に先行研究で指摘されているように、上図〇六八の經典冒頭の定型句「聞如是一時仏」の解釈が、慧浄の他の著作と共通するためである。<sup>66</sup> 問題は、③ペリオ本を直ちに慧沼と関連付けて良いかという点にある。すなわち、ペリオ本はその科段や經典冒頭の定型句に対する註釈を『仏地經論』に依存しているが、慈恩大師基（六三二～六八二）のそれと比べると未整理の状態にある。たとえば、

「如是我聞」の「聞」について、ペリオ本は次のように『仏地經論』卷一の「如是我聞」の註釈を引く。

「聞」者、如来円音纔振、衆即翹心專注、耳識採攬故名為聞。余經具道「我聞」、今此經略去「我字」故但言聞。依「仏地論」、「我謂「諸蘊世俗仮者」、聞謂「耳根發識聽受」。廢「別就」總故說「我聞」。

「A」又如來悲願増上縁力、聞者識上文義相生。此文義相、雖依「衆生自善力」起、就「仏強縁」名為「仏説」。由「耳根力」、自心變現故名「我聞」。

「B」又聞者善根増上縁力、如來識上文義相生。此文義相、是仏利他善根所起故名「仏説」。聞者識心、雖不取得、然似「彼相分」。明顯現故曰「我聞」經。<sup>67</sup>

「聞」とは、如来の円音 纔かに振えば、衆は即ち 翹（しやうきだ）ちて心専らに注ぎ、耳識もて採攬するが故に名けて「聞」と為す。余經は具さに「我聞」と道うも、今此の經は略して「我」の字を去るが故に但だ「聞」と言う。仏地論に依れば、「我とは諸蘊の世俗の仮者を謂い、聞とは耳根が識を發して聴受するを謂う。別を廢して總に就くが故に我聞と説く。

「A」又た如来の悲願の増上縁力もて、聞者の識上に文義の相生ず。此の文義の相は、衆生の自らの善力に依りて起ると雖も、仏の強縁に就くを名けて仏説と為す。耳根の力に由りて、自心變現するが故に我聞と名づく。

「B」又た聞者の善根の増上縁力もて、如来の識上に文義の相生ず。此の文義の相は、是れ仏の利他の善根の起こす所なるが故に仏説と名づく。聞者の識心は、取得せざると雖も、然れども彼の相分に似て、明らかに顯現するが故に我れ經を聞くと曰う。」と。

ここに引用される『仏地經論』の文は、円測や基の時代には、傍線部「A」は龍軍等の、波線部「B」は親

光や護法等のインドの諸論師が説く思想と規定され、教体論としてまとめられていく。円測撰『解深密經疏』卷一では、右に引用される『仏地經論』と同じ文を引いた後、それを以下のように説明する。

解云、仏地二師所説、初即那伽犀那、不許<sup>三</sup>仏果有<sup>二</sup>色声等<sup>一</sup>。第二師義、許<sup>三</sup>仏果中具<sup>二</sup>色声等<sup>一</sup>。大唐三藏・護法菩薩、皆用<sup>二</sup>後説<sup>一</sup>。<sup>(68)</sup>

解して云く、仏地の二師の所説、初めは即ち那伽犀那にして、仏果に色声等有るを許さず。第二師の義は、仏果の中に色声等を具すを許す。大唐三藏と護法菩薩は、皆な後の説を用う。

ここで円測は『仏地經論』の「A」を那伽犀那（龍軍）、「B」を玄奘および護法の説としている。また、基も二者の思想を対比させ、さらに様々な論書を引用しながら、仏の説く文義の相を「A」衆生の識上に生ずるとする龍軍等の立場と、「B」如来の識上に生ずると捉える親光や護法等の立場に整理した。<sup>(69)</sup> このことを勘案すれば、ペリオ本の簡素な解説は、円測や基以前の原初的な形態に留まっていると言え、基の弟子である慧沼の著作とは考え難い。要するに、ペリオ本には玄奘訳が用いられるものの、円測や基の影響が見えないのである。そのため、中西氏の言うように、本書の成立は玄奘の翻訳が始まって間もない頃とするのが妥当であろう。

ところで、この③ペリオ本『孟蘭盆經讃述』との関連が考えられる文献として、龍谷大学本『維摩經疏』<sup>(70)</sup>がある。佐藤哲英氏の解題によれば、本書は鳩摩羅什訳『維摩經』の註釈でありながら玄奘訳の經論を多く引用し、慈恩大師基の説を受けてはいるがその直系ではない者によって記されたと考えられるとい

う。また、佐藤氏は龍大本『維摩經疏』が大正藏第八五卷所収の『維摩經疏』卷第三・卷第六（ペリオ二〇四九・ペリオ二〇四〇）の第一卷に相当するとも推定している。<sup>(72)</sup>この龍大本『維摩經疏』には、經典冒頭の「如是我聞一時仏」に対する註釈部分が残し、その内容にはペリオ本『孟蘭盆經讚述』と共通する点がある。すなわち、その一つは『雜阿毘曇心論』の「經」の五義を用いる点であり、もう一つは、前述の『仏地經論』の文を引用しながらそれを龍軍や護法等と結び付けていないことである。後者について、龍大本『維摩經疏』は以下の問答の中で『仏地經論』を引用している。

問。識外無<sub>レ</sub>法、何所<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>聞、云<sub>二</sub>我聞<sub>一</sub>耶。

答。依<sub>二</sub>仏地論<sub>一</sub>有<sub>二</sub>其兩釈<sub>一</sub>。〔A〕有義、如來慈悲増上縁力、聞者識上文義相生。此文義相、雖<sub>下</sub>親依<sub>二</sub>自善根力<sub>一</sub>起<sub>上</sub>、而就<sub>二</sub>強縁<sub>一</sub>名為<sub>二</sub>仏説<sub>一</sub>。由<sub>二</sub>耳根力<sub>一</sub>、自心變現故名<sub>二</sub>我聞<sub>一</sub>。〔B〕有義、聞者善根増上縁力、如來識上文義相生。此文義相、是仏利他善根所<sub>レ</sub>起名<sub>二</sub>仏説<sub>一</sub>。聞者識心、雖<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>取得<sub>一</sub>、然似<sub>二</sub>彼相分<sub>一</sub>、明顯現故称<sub>二</sub>我聞<sub>一</sub>。<sup>(74)</sup>

問う。識の外に法無ければ、何れの聞く可き所を、我聞と云うや。

答う。仏地論に依れば其れ兩釈有り。〔A〕有る義は、如來の慈悲の増上縁力もて、聞者の識上に文義相生するなり。此の文義の相は、親しく自らの善根力に依りて起ると雖も、而も強縁に就くを名けて仏説と為す。耳根の力に由りて、自心變現するが故に我聞と名づく。〔B〕有る義は、聞者の善根の増上縁力もて、如來の識上に文義相生するなり。此の文義の相は、是れ仏の利他の善根の

起こす所を仏説と名づく。聞者の識心は、取得せざると雖も、然れども彼の相分に似て、明らかに顕現するが故に我聞と称す。

ここで立てられる問いは、あらゆる存在が識であり外界に何も存在しないのならば、どうして「私という存在が仏の教えを聞く」と言うことができるのか、というものである。その答えでは『仏地経論』の二説を示すのみで、前に引用した円測の『解深密経疏』にあつたような、既に悟りを得た仏の言葉に色声があるか否か、という問題意識は見えない。このように、龍大本『維摩経疏』には、ペリオ本『孟蘭盆経讃述』と同じく、現存する円測や基の著作より前の段階のものと見られる思想が含まれている。佐藤氏は龍大本『維摩経疏』の成立を七一三年以降とするが、その年代推定には再考の余地がある<sup>(75)</sup>。

なお、龍大本『維摩経疏』で頻繁に引用される「東安莊法師」とは、吉蔵に先立つて長安で活躍した三論学者の東安寺道莊<sup>(76)</sup>（五二五く六〇五）を指すことから、龍大本『維摩経疏』は三論学派に影響を受けた者によって著されたと推定される。そもそも、龍大本『維摩経疏』が用いる『雑阿毘曇心論』の五義による「経」の解釈は吉蔵も複数の著作で採用する説であり、三論学派の周辺では一般的な説であつた可能性が高い。ゆえに、慧浄が『雑阿毘曇心論』の五義を用いるのも、三論学派に近い大論学派の影響によると考えられる。

翻つて、③ペリオ本と慧浄撰『孟蘭盆経讃述』（①②）の関係を考えてみると、両書が類似しているのは冒頭部分に限られ、本文解釈については必ずしも一致する点が多いとは言えない。つまり、ペリオ本と

慧浄の著作は参照関係にあるのではなく、共通の思想基盤を持つ者によって撰述されたために一致する点があると考える。以上のように、ペリオ本は玄奘の翻訳事業が始まった当初の新訳受容の様相を伝える文献であり、慧浄の『孟蘭盆経讃述』とは切り離して検討すべき問題も含んでいると言える。

(15) 『諸経講序』一卷（佚書）

本書は道宣の『大唐内典録』<sup>(78)</sup>に記録の残る慧浄の著作である。その内容に関しては書名から推し量るほか無いが、經典註釈書の序に関するものであったと考えられる。現存する慧浄撰述の註釈書のうち、巻首の残るものは六部あり、褚亮の序を有する『金剛般若経註』以外の『法華経讃述』、『温室経疏』、『孟蘭盆経讃述』、『般若心経疏』、『阿弥陀経義述』には、修辭を凝らした序文が付されている。慧浄が文才に長けた人であったことを考慮すると、本書はその著作の序文のみを集めて編んだものではなかったかと推測される。

(16) 『統詩英華』一〇巻、あるいは二〇巻（佚書）

本書は、梁の大同年間より唐の永徽年間までの作を集めた詞華集であり、<sup>(79)</sup>本文は散逸したものの、劉孝孫の記した序文が残る。また、書題は『詩英華』、『内典英華詩』、『統詩苑英華』、『統古今詩苑英華』等

とも伝えられる。<sup>(80)</sup>この題目に含まれる「統」が何の続編であることを意味するのかについては諸説あるが、劉孝孫の序文によれば、梁の劉孝緯の『詩苑』に続くものとされる。<sup>(81)</sup>その成立年代について、先行研究では貞観十五年（六四一）以前と推測されている。<sup>(82)</sup>

慧浄は自身でも作詞を行い、<sup>(83)</sup>また、智蔵寺において道士が僧に先んじて講經しようとしたことに對する抗議の中でも作詩の理論を利用し反論している。<sup>(84)</sup>このように、慧浄に僧侶としての学識だけでなく文学の素養もあつたことは、彼と当時の知識人たちとの交流を支えた要因の一つとなっていたであろう。

#### (17) 『析疑論』一卷

【現存】道宣撰『広弘明集』卷一八、『統高僧伝』卷三・慧浄伝、『集古今仏道論衡』卷丙に収載。<sup>(85)</sup>

『析疑論』は、中書舍人であつた辛諱（生卒年未詳）<sup>(86)</sup>が仏教を批判した著作『斉物論』に對抗して慧浄が著した小篇である。その後、法琳が慧浄の意見に賛同する書を出したので、道宣の著作では法琳の書とともに『析疑論』を収録している。

『析疑論』では、仏教の矛盾点を仏教の教理概念を利用する辛諱の説を受けてか、慧浄も『莊子』等の記述に依拠しつつ自説を展開している。以下では試みに『析疑論』の概要を紹介するが、その内容には難解な部分もあり、必ずしも正鵠を得たものとは言えない可能性もあることを断っておきたい。

まず、『析疑論』が批判対象とする辛諱の『斉物論』の主張を順番に見ていく。

(a) 論云、一音演説各随<sup>レ</sup>類解、蠕動衆生皆有<sup>二</sup>仏性<sup>一</sup>。然則仏陀之与<sup>二</sup>先覺<sup>一</sup>、語從<sup>レ</sup>俗異、智慧之与<sup>二</sup>般若<sup>一</sup>、義本玄同。習<sup>二</sup>智覺<sup>一</sup>若非<sup>二</sup>勝因<sup>一</sup>、念<sup>二</sup>仏慧<sup>一</sup>豈登<sup>二</sup>妙果<sup>一</sup>。<sup>(87)</sup>

論に云く、一音もて演説するも各<sup>おのおの</sup>類に随いて解し、蠕動の衆生は皆な仏性を有す。然らば則ち仏陀と先覺とは、語俗に従いて異なるのみにして、智慧と般若とは、義本より玄同ならん。智覺を習うが若し勝因に非ざれば、仏慧を念じて豈妙果に登らんや、と。

仏の教えは実には一音によつて説かれたもので、衆生は各々の立場に基づいて異なる理解を示すが、どのように教えを理解したとしても最終的に全ての衆生は成仏する、と仏教では主張する。そうであるならば、仏陀と先覺（＝中国の思想家）の言葉はそれを聞く衆生の認識の違いによつて異なるだけで、先覺の智慧も仏教の般若もその根本は同一である。先覺の智慧を習うことが仏果を得るための勝因にならないと言ふのならば、仏の般若を念じても仏果に至ることはできないであらう。つまり、辛謂は仏教側の「一音説法」の思想を前提としたとき、中国の思想家の教えによつても仏教の悟りを得られるのでなければ、辻褄が合わないとするのである。このように、辛謂は仏教側の二教一致論と悉有仏性の思想を取り上げ、その教理が自家撞着に陥っていることを指摘する。続いて、以下の一節では、二教一致の根拠である一音説法の思想を否定している。

(b) 論云、必彼此名言、遂可<sup>二</sup>分別<sup>一</sup>。一音各解、乃翫<sup>二</sup>空談<sup>一</sup>。<sup>(88)</sup>

論に云く、必ず彼此の名言ありて、遂に分別す可<sup>べ</sup>し。一音もて各<sup>おのおの</sup>解すとは、乃ち空談を翫ぶもの



なり、と。

人間が物事を理解するときには、彼・此という認識対象の区別が不可欠である。ゆえに、仏教の言う「一音説法」のような相対的思考を超えた真理等というものは、単なる言葉遊びに過ぎない。そして、辛諲は仏教の前提にも実は『易経』の思想があることを、次のように説明している。

(c) 論云、諸行無常、触<sub>レ</sub>類縁起。復心有待、資<sub>レ</sub>氣渉求。然則我淨受<sub>二</sub>於熏修<sub>一</sub>、慧定成<sub>二</sub>於繕剋<sub>一</sub>。  
論に云く、諸行無常は、類に触れて縁起す。復心の有待は、氣に資<sub>よ</sub>つて渉り求む。然らば則ち我淨は熏修に受け、慧定は繕剋に成ぜん、と。

仏教の言う諸行無常とは、『易経』繫辞上伝の「触類」<sup>(90)</sup>（同類のものが相互に作用しあうこと）によって現象が起こることであり、また輪廻を繰り返しながら修行を行う衆生の心身も、結局のところ「氣」によってそれを保っている。そうであるならば、仏教で目指すべき境地とされる（常樂）我淨や、それに至るための智慧・禪定は、老荘における熏修や繕剋の上に成り立つことになるであろう。この部分はやや解釈が難しいが、仏教で説く無常や輪廻の前提にも『易経』の「触類」や「氣」の理論があることで、仏教を老荘思想より下位に位置づけるねらいがあると思われる。さらに、辛諲は以上のような仏教批判を、『莊子』を引用しながら次のように結んでいる。

(d) 論云、続<sub>レ</sub>鳧截<sub>レ</sub>鶴、庸詎<sub>二</sub>真如<sub>一</sub>。草化蜂飛、何居<sub>二</sub>弱喪<sub>一</sub>。<sup>(91)</sup>

論に云く、鳧に続いて鶴を截つ、庸詎ぞ真如ならん。草化して蜂飛ぶ、何ぞ弱喪に居せん、と。

「統<sub>レ</sub>鳧<sub>レ</sub>截<sub>レ</sub>鶴」とは、『莊子』外篇・駢拇の説を踏まえたもので、ここでは、異なる種類の鳥の足を無理矢理に同じ長さに揃えようとするような行為、すなわち性質の異なるものを一元化して捉えようとすることを指す。また、「弱喪」は『莊子』内篇・斉物論の言葉で、自らの本分を忘れることを意味する<sup>(92)</sup>。つまりここでは、何故、仏教では現象世界を無視し全ての存在を一元的に捉える不自然な在り方を「真如」（あるがままの真理）といい、現象世界のありのままの姿を「弱喪」（その本源を忘れてい）とするのか、という批判を行っているのである。以上のように、辛謂は仏教の術語を交えつつ、仏教側の二教一致論を反転させてその矛盾点を突き、老莊思想の優位性を主張する。

以上の辛謂の主張に対する慧浄の反論は、概括すれば次のようなものである。すなわち、(a)の疑問に対しては、仏教は孔老の教えを包摂すると説き、仏教のみを誤りと見做す辛謂の姿勢を批判している。また、(b)については、辛謂の理屈に基づく『莊子』の説にも同様の矛盾が生じてしまうことを示して、その誤解を指摘する。(c)に対する答えでは、釈迦と莊子の思想の一致を主張する。そして、それでもなお仏教によって悟りを求めるべき理由を、批判(d)に対する答えの中で、以下のように明らかにしている。

(D)答曰、夫自然者、報分也。熏修者、業理也。報分已定、二鳥無<sub>レ</sub>羨<sub>二</sub>於短長<sub>一</sub>。業理資<sub>レ</sub>縁、両虫有待而飛化。然則事像易<sub>レ</sub>疑、沈冥難<sub>レ</sub>曉。幽求之士、淪惑罔<sub>レ</sub>息。至乃、道円<sub>二</sub>四果<sub>一</sub>、尚昧<sub>二</sub>衣珠<sub>一</sub>。位隆<sub>二</sub>十地<sub>一</sub>、猶昏<sub>二</sub>羅縠<sub>一</sub>。聖賢固其若<sub>レ</sub>此、而況庸庸者乎<sup>(94)</sup>。

答えて曰く、夫れ自然とは、報分なり。熏修とは、業理なり。報分 已に定まれば、二鳥は短長を羨

むこと無し。業理もて縁に資<sup>よ</sup>れば、両虫は有待にして而も飛び化すなり。然して則ち事像は疑い易く、沈冥にして曉らめ難し。幽求之士は、淪惑息むこと罔<sup>な</sup>し。至乃、道四果に円かなるも、尚<sup>なお</sup>衣珠に味し。位十地に隆るも、猶<sup>なお</sup>羅縠に昏し。聖賢固より其れ此の若くなれば、而も況んや庸庸たる者をや。

老莊思想で言う「自然」とは、仏教における報分（過去の行為の結果として得た自らの境遇）であり、「熏修」とは、その結果を生ぜしめる業という原理である。鴨や鶴は既に過去の行為の結果としてその身を受けた存在なので、互いにその本分を守りながら生きるものであり、業の原理によって、蜂が飛び、草が土に変化するという現象世界が成り立つのである。ここで慧浄は、辛諱が(c)第三の批判で仏教の概念を『易経』や『莊子』の思想によって置き換えたのと同じレトリックを用い、『莊子』の記述を仏教の世界観によって解釈している。続いて、仏教の目指す悟りが非常に奥深く得難いことを、『法華経』の「衣珠」や『涅槃経』の「羅縠」の比喻を用いて示す。そして、この奥深い境地に至るためには、凡庸な者は仏菩薩に倣うより他に方法は無いとして、仏教への帰依を説く。

以上のように、慧浄は相手と同じ論法を使いながら、全く逆の立場を宣揚している。ただし、辛諱が仏教そのものを批判するのとは対照的に、慧浄は老莊思想を否定せず、あくまで辛諱の仏教理解に誤りがあることを『莊子』等の引用を交えながら論証していくのである。このような態度から、仏教が他の教えよりも勝れているのは、あらゆる教えをその中に包摂する点にあると、慧浄は捉えていたことが窺える。

(18) 『最勝王經疏』六卷 (19) 『十一面經疏』一卷 (いずれも佚書)

この二書は、「奈良朝現在一切經疏目錄」に慧浄の著作として書名が採録されている文献である。<sup>(95)</sup>

まず、(18) 『最勝王經疏』は、天平二十一年(七四九)に書写されたもので、書名からすれば義浄訳『金光明最勝王經』の註釈書ということになるが、それでは經典の訳出時期と慧浄の生存年代とに齟齬が生ずる。ゆえに、写経記録の錯誤が考えられ、慧沼撰『最勝王經疏』六卷の著者を慧浄としてしまったものか、あるいは慧浄の著作だとすれば『金光明經』の註釈書であろう。

次に、(19) 『十一面經疏』は、天平勝宝三年(七五二)に書写された記録が残るもので、耶舍崛多等訳『仏説十一面觀世音神呪經』、もしくは玄奘訳『十一面神呪心經』(六五六年訳出)の註釈書と推定される。もしこれが玄奘訳に対する註釈であったとすれば、慧浄七十八歳以降の著述ということになるが、書名から判断することは難しい。なお、玄奘訳『十一面神呪心經』の註釈書としては慧沼撰『十一面神呪心經義疏』がある。ゆえに、こちらに関しても慧沼と慧浄を混同している可能性があり、書写記録のみから慧浄の著作と判断することはできないと言える。

(20) 『般若心経疏』 一卷

【現存】①続蔵一—四一 ②スタイン五五四<sup>(96)</sup> ③スタイン五八五〇<sup>(97)</sup> ④BD0412 (北四四九〇／崑一一)<sup>(98)</sup>

【関連】⑤龍大本、⑥智詵撰『般若心経疏』<sup>(100)</sup>

慧浄撰『般若心経疏』は、玄奘訳『般若心経』が訳出された六四九年以降、慧浄七十二歳以降の著述である。本書には複数の異本が見つかったことから、その関係性や成立過程が問題となってきた。まず、①続蔵本『般若心経疏』(以下、続蔵本『慧浄疏』)は「慧浄法師作」の撰号を持ち、また跋文には開元三年(七一五)に台州大雲寺において本書を入手した旨が記されている。その後、⑤龍谷大学本『般若波羅蜜多心経疏』(以下、龍大本)が続蔵本と同じ序文を持ち、本文もある程度まで共通していることが判明した。両本の関係について、龍大本の解題を著した小川貫弑氏は「同一著者の初稿本と再治本<sup>(101)</sup>」と推測している。

さらに、①⑤の序文は、⑥智詵撰『般若心経疏』(以下、『智詵疏』)とも一致することが柳田聖山氏によって明らかにされた。柳田氏は、『智詵疏』と慧浄疏とを同一人の述作と見て、続蔵本の慧浄撰述説に疑問を提示した<sup>(102)</sup>。また、柳田氏はこれらの諸本を、『慧浄疏』(①③④)、『智詵疏』(⑥)、龍大本(⑤)の三系統と捉え、それぞれ別の意図をもって改編されたものと推測している<sup>(103)</sup>。続いて、福井文雅氏は『般若心経疏』を慧浄の真撰とし、続蔵本より古い形式を持つ写本として②スタイン五五四を紹介し、諸本と合わせて校合を行った<sup>(104)</sup>。そして、伊吹敦氏は右の諸本を、続蔵本『慧浄疏』(①)、敦煌本『慧浄疏』(②)

③④）、『智説疏』（⑤）、龍大本（⑥）の四系統に整理し、これらの『般若心経疏』の原著者を慧浄とした。そして、原著『慧浄疏』が禅宗（弘忍門下）によって伝持・改変されて「y本」が成立し、それが続蔵本および敦煌本『慧浄疏』の共通の祖本となったことを論じた<sup>(105)</sup>。また、伊吹氏が敦煌本『慧浄疏』を「y本」の簡略化された形態としたのに対し、程正氏は敦煌本のほうが『慧浄疏』の原型に近く、続蔵本を祖本もしくは敦煌本が増広され成立したと主張した<sup>(106)</sup>。

このように、『慧浄疏』は禅宗文献の『智説疏』と類似することから、従来、禅宗との関わりを中心にその成立が論じられてきた。一方で、中西久味氏は『慧浄疏』と基撰『般若心経幽賛』（以下、『幽賛』）の類似性を指摘した。すなわち、『慧浄疏』の五種般若、五種彼岸、「経」の四義という三つの教理は基の著作からの引用であり、現行の『慧浄疏』は『幽賛』を参照することで成立したと結論づけた<sup>(107)</sup>。加えて、中西氏は『慧浄疏』に用いられる四不思議や、敦煌本（②④）の末尾に付された願文中の「教・理・行・果」という術語についても、基の著作に影響を受けたものと見ている<sup>(108)</sup>。

先行研究で論じられてきたように、続蔵本（①）ならびに敦煌本『慧浄疏』（②③④）は慧浄が撰述した当初の形態ではない可能性が高く、少し後に成立した法相学派文献と同様の思想も認められる。（以下では、続蔵本と敦煌本をあわせて「現行本『慧浄疏』」と呼ぶ。）ただし、本文解釈の部分に関しては慧浄の思想を残す部分も多いと筆者は考えている。現行本『慧浄疏』と慧浄の現存著作との比較は、その唯識思想を中心に既に伊吹氏が試みているため<sup>(109)</sup>、本稿ではその補足として、続蔵本および敦煌本『慧浄疏』

における長耳三藏説の影響を指摘してみたい。

長耳三藏とは、円測や基もその学説を引用する異国僧であるが、その引用の原点は慧浄の『法華経續述』の記述にあつたと考えられる。<sup>(10)</sup> 筆者はその学説を取り上げ、長耳三藏のものとされる思想の淵源は、慧浄が出家して間もなく学んだ北地の大論学派の周辺にあると推測した。<sup>(11)</sup> つまり、現行本『慧浄疏』に長耳三藏説の影響があるとすれば、それは本書の原著者を慧浄とする説の補強になるはずである。

第一に指摘できるのは、現行本『慧浄疏』に長耳三藏の行位論が見える点である。すなわち、『慧浄疏』は「菩提」の語釈として以下のように『大智度論』の五菩提を引く。

菩提有五種。<sup>(12)</sup> 一、発心菩提、在<sup>(13)</sup>十信位。二、伏心菩提、在<sup>(14)</sup>地前三賢位。三、明心菩提、初地至<sup>(15)</sup>七地。四、出倒菩提、八地至<sup>(16)</sup>十地。五、無上菩提、在<sup>(17)</sup>仏果。

菩提に五種有り。一に、発心菩提は、十信位に在り。二に、伏心菩提は、地前の三賢位に在り。三に、明心菩提は、初地より七地に至る。四に、出倒菩提は、八地より十地に至る。五に、無上菩提は、仏果に在り。

ここでは『大智度論』の五菩提が初地から仏果までの行位に配対されている。右の『慧浄疏』では出典を明示していないものの、これは慧浄撰『法華経續述』<sup>(18)</sup>等に長耳三藏のものとして引用される学説と同一である。『大智度論』の五菩提を行位に配する説は浄影寺慧遠や智顗の著作にも見られるが、長耳三藏の説はそのいずれとも異なることが先行研究で指摘されている。<sup>(19)</sup>

第二に、現行本『慧浄疏』では、随文解釈に入る前に本書の構成を次のように説く。（この箇所は②敦煌本には書写の脱落があるため、<sup>(15)</sup>以下では①統蔵本のテキストを引用する。なお、⑥龍大本と⑤『智疏』には該当する文章が無い。）

此經唯有正宗。序分・流通、在大品經首末。即此下章、広明五蘊・十二入・十八界、空色生滅、垢淨増減、狀同龜毛、但有語言、實無相兒、乃至、三乘境觀但空<sup>上</sup>。若就妄而去、苦集滅道・二因縁・六波羅蜜、是所乘之法。聲聞・縁覺、及諸菩薩、是能乘之人。若有能乘人、即人執未亡、見有所乘法、法執仍在。若人法未除、此即凡夫情計、豈名菩薩。如人睡裏夢見、乘船度河、得至彼岸、忽爾睡覺、元在本處<sup>上</sup>。河及船人、二俱不實。菩薩修道、了達人法俱空。已入七地、得無生忍、反觀能乘・所乘、如夢如幻。是能菩提薩埵、依般若波羅蜜多、了達相見俱空、二障俱尽、而得涅槃。是故引三世諸仏為証。皆依般若波羅蜜多、得阿耨菩提。即此經教利益廣大。欲令衆生修行流布<sup>(16)</sup>。

此の經は唯だ正宗のみ有り。序分・流通は、大品經の首末に在り。即ち此の下の章は、広く五蘊・十二入・十八界の、空色の生滅と、垢淨の増減とが、狀龜毛と同じくして、但だ語言に有るも、實には相兒無く、乃至、三乗の境・觀の但だ空なるを明かす。若し妄に就いて去けば、苦集滅道・二因縁・六波羅蜜は、是れ所乘之法なり。聲聞・縁覺、及び諸の菩薩は、是れ能乘之人なり。若し能乘の人 有れば、即ち人執 未だ亡ばず、所乘の法 有るを見て、法執 仍お在り。若し人法 未だ除



かざれば、此れ即ち凡夫の情計にして、豈菩薩と名づけんや。人の睡裏に夢見て、船に乗り河を度りて、彼岸に至るを得るも、忽爾として睡より覚めて、元より本処に在るが如し。河及び船人は、二つながら俱に実ならず。菩薩は修道して、人と法の俱に空なるを了達す。已に七地に入り、無生忍を得て、反りて能乗・所乗を觀れば、夢の如く幻の如し。是れ能く菩提薩埵は、般若波羅蜜多に依りて、相と見の俱に空なるを了達し、二障俱に尽くして、涅槃を得るなり。是の故に三世の諸仏を引いて証と為す。皆な般若波羅蜜多に依りて、阿耨菩提を得るなり。即ち此の經の教えは利益廣大なり。衆生をして修行し流布せしめんと欲す。

ここでは、『般若心經』に説かれる人法二空の思想を、能乗・所乗という概念によつて説明している。この記述と全く一致するわけではないが、長耳三藏には「乗」を能所に分けて解釈する説がある。<sup>(17)</sup>今その梗概を述べておくと、長耳三藏は「乗」のはたらきを「人法・内外・行説・心境・理教・行願・因果」という七対の能所によつて説く。七対のうち、たとえば「人法」について言えば、「法」をもつて制御するものが「人」であり、また「人」の則るべきものを「法」と定義するという主客の関係がある。ただし、その関係は固定的なものではなく、両者は互いに能乗となり、また所乗ともなるとして、「人」と「法」との一体性を主張する。翻つて『慧淨疏』の記述を確認すると、前半の傍線部に、四諦等を「所乗之法」とし、修行者を「能乗之人」とするという定義がある。また波線部に、第七地以上の菩薩では能乗・所乗を幻のようなものと捉えるとして、主客の区別をしない境界を説く。以上のように、現行の『慧淨疏』に

は慧浄が抛り所とした長耳三蔵の説、あるいはそれに類する説が確認できる。

ところで、前に引用した『慧浄疏』の經典の構成を説く部分は、それ以降の随文解釈を要約した内容になっている。そのため、この部分が慧浄の説と言えるならば、現行本『慧浄疏』の内容の多くを慧浄に帰することが可能となるであろう。そこで次に、現行本『慧浄疏』における古層、つまり『慧浄疏』の原著の形態をその構成の側面から探ってみたい。

現行本『慧浄疏』の随文解釈に入る前の段落は、次のような構造を持つと考えることができる。（丸括弧内は続蔵——四一の該当頁。）

〈1 序文〉 「夫以」く「独秀」（二〇六丁右上・三行く一行）

〈2 経題解釈〉 「首称般若」く「一卷」（二〇六丁右上・一四行く右下・一行）

〈3 經典の構成〉 「此経唯有」く「修行流布」（二〇六丁右下・六行く左上一行）

〈4 十門分別〉 「将积此経」く「神呪分」（二〇六丁左上・一く六行）

〈5 四不思議〉 「此経三乘」く「不可思議」（二〇六丁左上・七く一四行）

〈6 随文解釈〉 「就前觀門」以降（二〇六丁左上・一四行く）

このうち、〈3 經典の構成〉の記述が原著にもあったと考えたとき、現行本『慧浄疏』には不整合な点があることに気がつく。その一つは、現行本では「此の経は唯だ正宗のみ有り。序分・流通は、小品経の首末に在り。」と、『般若心経』に流通分は無いとするのにも拘らず、〈4 十門分別〉の中に「第十・護難

流通神呪分」という科段を設けていることである。また、この十門分別の整合性の問題については、①統藏本の〈6 随文解釈〉の冒頭「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時」の經文の解釈中に、次のような記述があることも指摘できる。

「A」就<sup>緣力</sup>前觀門像起分中、文開<sup>二</sup>兩段<sup>一</sup>。初先標<sup>二</sup>能行人<sup>一</sup>。次明<sup>二</sup>所行法<sup>一</sup>。  
自在菩薩。次明<sup>二</sup>所行法<sup>一</sup>、即深般若波羅蜜也。<sup>(18)</sup>

「A」前の觀門緣起分の中に就いて、文に兩段を開く。初めに先ず能行の人を標す。次に所行の法を明かす。「B」若し先ず能行の人を標せば、即ち是れ觀自在菩薩なり。次に所行の法を明かせば、即ち深般若波羅蜜なり。

①統藏本のこの部分では、「A」前半の傍線部と「B」後半の波線部に文言の重複がある。他方、②敦煌本では「B」の文章が「行人即是觀自在菩薩、行法即是深般若波羅蜜。（行人とは即ち是れ觀自在菩薩にして、行法とは即ち是れ深般若波羅蜜なり。）」<sup>(19)</sup>と、重複部分を削除した形に整えられている。このことから考えられるのは、現行本『慧淨疏』の十門分別は後から付加されたのではないか、ということである。つまり、①統藏本の文言の重複は、原著には無かった十門分別を後から加え、第一門の随文解釈もその分科に従って修正しようとした形跡と考えられる。要するに、『慧淨疏』の原著には十門分別と右の「A」の文章が無かったと仮定すれば、現行本の〈3 經典の構成〉は整合性あるものになるのである。

このことは、現行本『慧淨疏』の十門分別の名称が他の著作と比べると異質なことからも理解できる。

すなわち、慧浄は經典を註釈する際、まず經文全体を序分・經体・流通に三分するのであり、このうちの經体が現行本『慧浄疏』で言うところの正宗分に相当する。たとえば、慧浄は『温室經疏』において經体を汲引・發請・讚述・答問・斷疑の五門とし、『孟蘭盆經讚述』では經体を孝子申請・如来酬答の二門とする。一方で、現行本『慧浄疏』の十門分別は「初入觀門緣起分」「了蘊虛通度厄分」等と名づけている。また、慧浄の『阿弥陀經義述』<sup>(20)</sup>では、正宗について略二門・中五門・広十門という三種の科段を提示するが、いずれの場合も科段の名称に「分」という語は付されていない。このような命名方法の相違は、現行本『慧浄疏』の十門分別が別人によって累加されたことを示唆している。

『慧浄疏』の原著に十門分別が無かったとすれば、次に問題となるのは、敦煌本(②④)の末尾に付された願文をどう解釈するかである。なぜなら、そこには『慧浄疏』に十門分別を施した旨が記されているからである。以下にその願文を引用する。

稽<sub>三</sub>首<sub>三</sub>同体諸大師、別相<sub>三</sub>釈迦牟尼仏。教理行果微妙法、如<sub>レ</sub>理作<sub>レ</sub>意真聖衆。我從<sub>レ</sub>師聞習所<sub>レ</sub>解、無<sub>レ</sub>有<sub>三</sub>三乘及<sub>三</sub>境・觀<sub>一</sub>。今作<sub>三</sub>無生・無相理<sub>一</sub>、分別以爲<sub>三</sub>十門義<sub>一</sub>。唯願慈光護<sub>三</sub>念我<sub>一</sub>、令<sub>三</sub>我道心不退転<sub>一</sub>。並願群生悉明了、於<sub>三</sub>此妙理<sub>一</sub>勤修学<sup>(21)</sup>。

同体の諸大師と、別相の釈迦牟尼仏に稽首す。教・理・行・果の微妙の法もて、理の如く意を作すは、真の聖衆なり。我れ師より聞き習いて解する所は、三乗が境・觀に及ぶことの有ること無きなり。今無生・無相の理を作り、分別して以て十門の義を為す。唯だ願わくは慈光もて我を護念し、

我が道心をして退転せざらしめんことを。並びに願わくは群生悉く明了にして、此の妙理に於いて勤めて修学せんことを。

冒頭の「同体諸大師」と「別相釈迦牟尼仏」は、同体三宝・別相三宝という教理を踏まえたものである。それは、これに続く文にある「教・理・行・果」が、玄奘帰朝以前の撰論学派文献『撰大乘論抄』等に見られる、別相三宝の中の法宝を「教・理・行・果」の四種とする説に相当するためである。<sup>(12)</sup>なお、この四種法宝は法相学派にも受け継がれ、基も自身の著作において言及している。<sup>(13)</sup>ところが、慧浄の『法華経續述』における別相三宝の解釈中に、「教・理・行・果」を法宝とする説は見えない。<sup>(14)</sup>無論、慧浄が『法華経續述』を撰述した後には四種法宝を自説に取り入れたとも考えられよう。しかし、やはりこれは敦煌本の願文の作者は慧浄ではないことを示すものと思われる。その理由は、この願文で言う「教・理・行・果」とは、現行本『慧浄疏』の〈5 四不思議〉の記述を指すからである。四不思議とは、『般若心経』の「教・理・行・果」、すなわち教えとその真理、それに基づく修行と得られる仏果とが、思惟の及ばないほど高遠な境界にあることを述べる説である。現行本『慧浄疏』では、四不思議の記述は十門分別の後、随文解釈に入る前に挿入されているものの、それ以後の解釈において「教・理・行・果」という枠組みが用いられることはない。つまり、中西氏の指摘の如く、この四不思議の記述は『慧浄疏』の原著ではなく後から付されたものと考えられる。

これまで論じてきたことから考えると、敦煌本の願文は現行本『慧浄疏』の最初の改変者が付したものの

とするのが妥当と思われる。すなわち、願文中の「三乗・境・観に及ぶことの有ること無きなり。」とは、現行本『慧浄疏』において、本経の内容を小乗・中乗・大乘が各々の境・観を破して諸法の空を証するものと解釈していることを指す。すると、この一節は、「私が師より聞き習って理解したのは、三乗（の教え）がともに外界と観察者（境・観）の区別に及ばないということである。」という意味であり、「師」とは本書の原著者である慧浄を指すのではないかと推定される。このように読むことができるならば、この願文は、改変者が『慧浄疏』の原著に十門分別と「教・理・行・果」の四不思議を加えたことを伝えるものと考えられる。以上、本項で論じてきたことをまとめると、次のように言える。

- 現行本『慧浄疏』の原著者は慧浄である可能性が高い。
- 『慧浄疏』の原著には十門分別と四不思議の記述は無く、〈3經典の構成〉の後に〈6随文解釈〉が続いていたと考えられる。
- 敦煌本（②④）の願文は、『慧浄疏』の原著に十門分別と四不思議を組み入れた者によって付されたと推定される。

おそらく、『慧浄疏』の最初の改変は、慧浄の生存年代とそれほど離れていない時期に、新訳唯識に影響を受けた者によって行われたと考えられる。続蔵本と敦煌本の前後関係については、願文を有するという点では敦煌本のほうが古いと考えられるが、現存するテキストの一方が他方の抄出あるいは増広と決定づけることはできない。

(21) 『阿弥陀経義述』 一卷

【現存】①続蔵一—三三（大正三七）

本書は鳩摩羅什訳『仏説阿弥陀経』の註釈であり、『永超録』に慧浄の作として書目が記載されている。玉置韜晃氏は、本書は他の『阿弥陀経』註釈書と比べてそれほど用いられなかったものの、おそらくは慧浄の真撰であろうと推測している。<sup>(125)</sup> また、佐藤哲英氏は本書と智顗および元曉の『阿弥陀経』註釈書の科文を比較し、慧浄の分科が他書と異なる傾向を持つことを明らかにした。<sup>(126)</sup> 本書の成立年代は、「菩薩」という語の解釈中に『大乘莊嚴経論』に依拠する説が見られることから、その訳出以後と推定される。<sup>(127)</sup>

また、法然門下の長西（一一八四—一二六六）がまとめた『浄土依憑経論章疏目錄』（以下、『長西録』）には、慧浄の著作として『阿弥陀経義述』とともに(22)『阿弥陀経疏西資抄』、および(23)『阿弥陀経科文』という書目を伝えている。ただし、後者については孤山智円（九七八—一〇二二）の『阿弥陀経疏西資抄』を誤って慧浄の著作とした可能性がある。『長西録』では、次のように智円と慧浄の著作を並べて記録している。

同経疏 一卷<sup>十六</sup>

智円

同経義述 一卷<sup>十</sup>

恵浄

同経西資抄一卷<sup>十七丁</sup>

同

同経科文一卷<sup>五丁</sup>

同<sup>128</sup>

ここでは智円の『西資鈔』に言及しないまま、次の行より『阿弥陀経義述』、『阿弥陀経疏西資抄』、『阿弥陀経科文』を慧浄の著作として列する。それゆえ、この部分の『長西録』の記述には混乱があると考えられ、『阿弥陀経疏科文』も同様に慧浄の著作ではない可能性がある。

(24) 『無量寿観経續述』

【現存】①スタイン三二七（大正八五『無量寿観経義記』<sup>129</sup>） ②龍大甲本<sup>130</sup> ③龍大乙本<sup>131</sup> ④BD07443（北二二六／官四三）<sup>132</sup> ⑤BD15002（北新一二〇二）<sup>133</sup> ⑥ペリオ三〇一四<sup>134</sup>

①スタイン三二七が大正蔵八五巻に収録された際には、仮に『無量寿観経義記』という題が付されていた。その後、龍谷大学の二写本が発見され、③龍大乙本の尾題によって、本書が『無量寿観経續述』という題目であることが判明した。そして現在に至るまで、敦煌文書からさらに三つの断簡が発見されている。すなわち、末木文美士氏が④BD07443を『無量寿観経續述』の一部であることを明らかにし、翻刻を発表した<sup>135</sup>。また、西本照真氏によって、⑤BD15002および⑥ペリオ三〇一四が、①②④と同一の写本であることが明らかにされた<sup>136</sup>。



本書の著者や成立年代については様々な問題があり、未だ確定していない<sup>137</sup>。そもそも、『無量寿觀經續述』の著者を慧淨とする説が提唱されたのは、彼の著作に「續述（讚述）」という名を冠したものが多いことによる。しかし、書名の根拠となつてゐる龍大乙本の識語の筆跡は本文と異なるという指摘もある<sup>138</sup>。確かに、『無量寿觀經續述』は真諦訳『撰大乘論』の唯識思想に基づきつつ、玄奘訳は用いていない点から、その成立は六四五年以前と考えられ、慧淨と同時代の文献である可能性は高い。しかしながら、本書の最大の問題は、現存する『無量寿觀經續述』の内容と慧淨の他の著作との間に共通性が乏しい点にある。たとえば、六神通について『無量寿觀經續述』では次のように説明する。

六通者、一神足通、二天眼通、三天耳通、四他心通、五宿命通、六漏尽通。

依二小乗宗一、神足・天眼・天耳・宿命、並以二等智一為レ性。他心通、五智性。謂、道智・法智・比智・等智・他心智。漏尽通、九智性除二等智一。是無漏故。

大乘宗、前五通、後智為レ体。漏尽通、以二無分別智一為レ体。<sup>139</sup>

六通とは、一に神足通、二に天眼通、三に天耳通、四に他心通、五に宿命通、六に漏尽通なり。

小乗宗に依れば、神足・天眼・天耳・宿命は、並びに等智を以て性と為す。他心通は、五智の性なり。謂く、道智・法智・比智・等智・他心智なり。漏尽通は、九智の性にして等智の体を除く。是れ無漏なるが故に。

大乘宗ならば、前の五通は、後智を体と為す。漏尽通は、無分別智を以て体と為す。

ここでは、小乗宗と大乘宗の立場における六神通と智慧との対応が説かれている。すなわち、小乗宗では六神通の体性を『雑阿毘曇心論』の五智とし、大乘宗では唯識の系統で用いる後得智と無分別智をもつて解釈している。前者は『雑阿毘曇心論』<sup>(40)</sup>の記述に基づくものである。他方、大乘宗の説の根拠は詳らかでないものの、真谛訳『撰大乘論』<sup>(41)</sup>における三種の無分別智の説示から発展したものと推察される。『撰大乘論』巻下・依慧学勝相では、加行無分別智・無分別智（根本無分別智）・無分別後智（後得智）という三種の無分別智を説く。（なお、「根本無分別智」という語は玄奘訳のものであるが、本稿では便宜上、三種の総称としての無分別智と区別するため、三種中の第二の無分別智を「根本無分別智」と呼ぶ。）『無量寿観経續述』における「無分別智」「後智」、三種のうちの第二・根本無分別智と第三・後得智を指す。『撰大乘論釈』によれば、根本無分別智は菩薩が得る出世間の智慧の本体である。そして、第三の後得智は、悟りの内容を他者に顕示するはたらきを持ち、意のままに「地を転じて金と為す」といった作用を起こすことができるという。以上の二智を『無量寿観経續述』では前五通と漏尽通の本体としている。一般的に、六神通のうち前五通は凡夫でも得ることができるが、漏尽通は聖者にしか得られないとされている。ゆえに、漏神通の本体を聖者の出世間智たる根本無分別智とし、前五通を後得智のはたらきによって現し出された現象と解釈しているのであろう。

六神通に関しては、慧浄の『法華経續述』巻二にも詳述されている<sup>(42)</sup>。ところが、慧浄は主に『雑阿毘曇心論』や『成実論』等の論書によって六神通を解釈していくのであり、『無量寿観経續述』のような唯識

思想に基づく理解は見られない。さらに、『撰大乘論』の説を大乘宗と規定する教判は撰論学派文献等に見られるが、現存する慧浄の著作には小乗宗・大乘宗という術語は用いられていない。つまるところ、『無量寿観経續述』の内容から考えると、その著者を慧浄と断定するだけの積極的な理由がないと言わざるを得ないのである。<sup>(43)</sup>

#### 四 おわりに

前節で取り上げた二十四部の著作を整理すれば、以下のようになる。

#### I 現存する慧浄の著作（八部）

- (3) 『金剛般若経註』、(4) 『金剛般若経集註』、(6) 『妙法蓮華経續述』、(13) 『温室経疏』、(14) 『孟蘭盆経讃述』、(17) 『析疑論』、(20) 『般若心経疏』、(21) 『阿弥陀経義述』

#### II 散逸した慧浄の著作（十一部）

- (1) 『雑心論續述』、(2) 『俱舍釈論文疏』、(5) 『大乘莊嚴経論續述』、(7) 『妙法蓮華経賛略』、(8) 『勝鬘経疏』、(9) 『弥勒上生経疏』、(10) 『弥勒下生経疏』、(11) 『弥勒成仏経疏』、(12) 『仁王般若経讃述』、(15)

『諸経講序』、(16)『統詩英華』

Ⅲ 慧浄撰述ではない可能性のある文献(五部)

- (18)『最勝王経疏』、(19)『十一面経疏』、(22)『阿弥陀経疏西資抄』、(23)『阿弥陀経科文』、(24)『無量寿観経續述』

最後に、個々の著作の検討によつて明らかになった慧浄の思想的特徴を述べておきたい。

第一には、若年期に修学した北地の教学の影響である。筆者は別稿において、慧浄撰『法華経續述』に引用される長耳三蔵という異国僧の思想が、三論学派等の思想に近いことを論じ、その起源は慧浄が学んだ北地の大論学派の系統にあると推測した<sup>(14)</sup>。本稿で見たように、最晩年の『般若心経疏』にも長耳三蔵説が確認できたことから、慧浄にとつて北地の教学は生涯を通じて基盤となつていたと推測される。慧浄が承けた系統の思想が如何なるものかは、文献が現存しないため厳密には不詳である。ただ、慧浄の著作にはしばしば吉蔵の説と類似の思想が確認できる<sup>(15)</sup>。また、慧浄は様々な経論に註釈を施しているが、管見の限り、それらの經典の優劣や浅深を論じてはいないようである。これは、諸大乘經典を同価値と見る吉蔵の經典觀に近い<sup>(16)</sup>。以上のように、慧浄と吉蔵の思想には共通する点があり、それは慧浄の学んだ大論学派

と三論学派との親近性に由来すると推測される。

第二に指摘したいのは、慧浄と中国唯識諸派との関係である。唐代初期は中国唯識思想が転換を迎えた時期であり、慧浄は地論・摂論学派が隆盛した時代に生き、『大乘莊嚴經論』の翻訳にも関わって、晩年には玄奘による新訳唯識文献の翻訳事業を目の当たりにしている。ただし、慧浄は玄奘訳『般若心経』の註釈においても、基本的には摂論学派の唯識説に依拠していることから、<sup>147</sup>新訳の影響は限定的と考えられる。また、摂論学派の唯識説についても、慧浄の思想において核心的な役割を担ったかについては一考を要する。それは、同時代の摂論学派文献には唯識説を他より優れた思想と位置づける教判論が見られるが、慧浄は『撰大乘論』の説を受け入れはしても偏重はしていないことによる。

慧浄の著作は、新訳の普及に伴って次第に忘れられていったと考えられるが、同時に、最初期の法相教学に対して様々な形で影響を与えたことも事実である。それは、本稿で取り上げた『仁王経續述』や現行本『般若心経疏』のように、慧浄の著作が法相学派に属する人々によって参照され、あるいは改変された例によって窺い知ることができる。一方で、基は『法華玄贊』において慧浄を破したと栖復が規定したように、それが事実かどうかは扨措き、慧浄は批判されるべき旧思想の象徴でもあった。前項で取り上げた『析疑論』で、辛謂が「<sup>かも</sup>覺に<sup>っ</sup>続いで鶴を截つ、庸詎<sup>なん</sup>ぞ真如ならん。」と仏教を批判していたように、玄奘帰朝以前の仏教には、現象世界の本質を真如と捉える立場を重視する傾向があったと考えられる。そして、栖復が慧浄を批判的に取り上げる際にも、そうした記述が引用されている。<sup>148</sup>このことから、慧浄は唐代初

期の仏教における、思潮としての「如来蔵思想」<sup>49</sup>の担い手の一人であったと評価できる。この時期に生まれた法相教学や華嚴教学は、旧来の「如来蔵思想」への批判、あるいはその超克によって自らの立場を確立していった。慧浄はその直前期に生き、様々な学派の思想を取り入れながら自らの思想を述べている。ゆえに、慧浄の思想を明らかにすることで、唐代初期の仏教史を一層鮮明に、新たな観点から捉え直すことが可能になると考えられる。本稿はその礎として慧浄の著作の整理を行ったが、多くの問題を残してしまった。それらの解明については今後の課題としたい。

## 註

(1) 道宣撰『続高僧伝』卷三・慧浄伝(大正五〇・四四六頁中)。

(2) 小川貫弑氏は道宣撰『集古今仏道論衡』卷丙の記述をもとに、慧浄の卒年を六十八歳とする従来の説を否定した。小川「一九五八B」八七頁、参照。

(3) 道宣撰『続高僧伝』の序文において、本書は五〇二年から六四五年までの記録とされるが、一部に六四五年以降の出来事に対する言及があることから、道宣自身によって後に増広された可能性も指摘されている。そのため、『続高僧伝』の「今春秋六十有八」の「今」を六四五年と確定せず、慧浄の生年を慎重に論ずる立場もある(たとえば、吉村・山口「二〇一二」二〇二頁・註六九、二八五頁・註

四一五、参照)。本稿の年表に示した慧浄の年齢は、六四五年に六十八歳だったと仮定して計算したものである。その根拠としては、道宣は『続高僧伝』慧浄伝に六十八歳までの記録しか記していない一方、その後に成立した『集古今仏道論衡』卷丙(大正五・三八三頁中下)では、慧浄が七十歳のときの出来事を述べているからである。つまり、『続高僧伝』に七十歳の記録がないということは、少なくとも慧浄伝については、道宣は後から修正を行わなかった可能性が高い。そう考えると、「今春秋六十有八」の「今」とは、『続高僧伝』が成立した六四五年を指すと考えて差し支えないように思われる。

(4) 慧浄の正確な卒年については、管見の限り、伝記資料等には手がかりとなる記録が無い。そのため、慧浄の著作とされる『般若心経疏』を真撰とするならば、その卒年は、玄奘が『般若心経』を翻訳した時期(六四九年)まで下ることになる。また、陳祚龍「一九八三」では慧浄の卒年を六五三年頃と推測している。

(5) 『開元釈教録』卷八(大正五五・五五三頁下)によれば、『大乘莊嚴經論』の翻訳事業は、『宝星經』の翻訳を終えた後、貞観四年(六三〇)より始まったと伝えられる。

(6) 道宣撰『続高僧伝』では、『析疑論』の全文が六三九年と六四五年の記事の間に引用されている。一方で、彦琮撰『唐護法沙門法琳別伝』卷上(大正五〇・二〇二頁下)によれば、貞観七年に辛諱の疑義に慧浄が応えたと伝えられる。そのため、本稿では年代の明確な後者を採用し、本書の成立を貞観

七年（六三三）頃と推定した。

- (7) 道宣撰『続高僧伝』卷一一・志念伝（大正五〇・五〇八頁中〜五〇九頁中）を参照。
- (8) 道宣撰『続高僧伝』卷三には、慧浄が法琳の作に和韻した漢詩をよんだこと（大正五〇・四四三頁上中）や、法琳が慧浄の『析疑論』に賛同したこと（大正五〇・四四六頁上中）が伝えられる。
- (9) 房玄齡は唐代初期の官僚。彼が慧浄を重んじ支援していたことは、道宣撰『続高僧伝』卷三（大正五〇・四四三頁上）、『集古今仏道論衡』卷丙（大正五二・三八三頁下）に記されている。
- (10) 道宣撰『続高僧伝』卷三（大正五〇・四四三頁中）。
- (11) 道宣撰『集古今仏道論衡』卷丙（大正五二・三八三頁下〜三八四頁上）。
- (12) 道宣撰『続高僧伝』卷三（大正五〇・四四二頁中）。
- (13) 慧浄と北地の大論学派との関係については、櫻井「二〇一九」、参照。
- (14) 慧浄撰『法華經續述』卷二（二四丁左〜二五丁左）。
- (15) 道宣撰『続高僧伝』卷三（大正五〇・四四二頁中）。
- (16) 湛慧撰『阿毘達磨俱舍論指要鈔』卷一（大正六三・八一四頁中下）に「又有<sup>二</sup>唐紀国寺惠浄疏三十卷、普光寺道岳疏二十二卷<sup>一</sup>。此等疏記、本邦不<sup>レ</sup>伝。可<sup>二</sup>亦憾<sup>一</sup>矣。（又た唐の紀国寺惠浄の疏三十卷、普光寺道岳の疏二十二卷有るも、此れ等の疏記は、本邦に伝わらず。亦た憾む可<sup>レ</sup>きかな。）」とある。
- (17) スタイン二〇五〇『金剛般若經集註』：敦煌宝蔵一五、大正八五No.2738『金剛經疏』。



(18) 慧浄撰『金剛般若経註』の序文には「大常博士河南褚亮撰」とある。『旧唐書』卷七二・列伝二二によれば、褚亮は大業年間（六〇五～六一八）に太常博士を授かっている。旧唐書八・二五七八頁、参照。

(19) 道宣撰『大唐内典録』卷五（大正五五・二八一頁下）、道世撰『法苑珠林』卷一〇〇（大正五三・一〇二三頁中）。なお、『法苑珠林』では本書の巻数は一卷とされている。

(20) 慧浄撰『金剛般若経註』卷下（続蔵一―三八・二八〇丁左下）。

(21) 平井宥慶「一九七一」、および平井宥慶「一九七二」、参照。

(22) 平井宥慶「一九七一」六四～六五頁、および平井宥慶「一九七二」一四七頁、参照。

(23) 伊吹敦氏は、スタイン二〇五〇と続蔵本『金剛般若経註』をいずれも慧浄の著作と見て、慧浄には広略二本の『金剛般若経』註釈書があったとしている。伊吹「一九九二」四四～四五頁、参照。

(24) 『永超録』（大正五五・一一四七頁下）。

(25) 『集註』の序文を著した人物について、大正蔵所収の『永超録』では「上官儀」につくるが、「上官儀」の誤りと考えられる。上官儀（六〇八～六六四）は唐代初期の官僚で、『旧唐書』卷八〇・列伝第三十によれば、幼い頃に私度によって僧侶となり三論を学んでいたという。中華書局「一九七五」『旧唐書』第八冊・二七四三頁。

(26) 慧浄撰『金剛般若経註』卷上（続蔵一―三八・二六一丁左上）。

- (27) 矢吹「一九三三」第一部・八四頁、平井宥慶「一九七一」四〇頁、参照。
- (28) 本稿で引用する『法華經續述』の韓国現存版本（韓国宝物二〇六号、韓国宝物一四六八号）のテキストは、身延山大学の金炳坤先生よりご提供いただいたデータに依拠している。
- (29) BD03215（北六二〇二／致一五）『妙法蓮華經續述』：敦煌遺書四四。
- (30) スタイン四一〇七『妙法蓮華經疏』：敦煌宝蔵三四、大正八五No. 2749『法華經疏』。
- (31) BD05811（北六一九八／菜一一）『妙法蓮華經疏』：敦煌遺書七八。
- (32) 金炳坤「二〇一二」五二～五三頁、参照。
- (33) 韓国現存本の書誌情報等は、金炳坤「二〇一〇」一二四～一二七頁、参照。
- (34) 金炳坤「二〇一三」六三頁、参照。
- (35) スタイン六四九四『法華經論議』については、金炳坤氏によって翻刻が発表されている。金炳坤「二〇一〇」および「二〇一二」、参照。
- (36) 金炳坤「二〇一四」、参照。
- (37) 平井宥慶「一九九一」、参照。
- (38) 金炳坤「二〇一三」七〇～七八頁、参照。
- (39) 金炳坤「二〇一三」七七頁、参照。
- (40) 『法相宗章疏』（大正五五・一一三八頁下）。

- (41) 『行信疏』に見える慧浄説については足立俊弘氏の先行研究があり、具体的な該当箇所は、足立「二〇〇四」九七～九八頁・註一三に示されている。また、良賁撰『仁王経疏』卷下一（大正三三・四九四頁下）には「然此品経、古徳西明寺測法師・玄範法師・紀国寺慧静法師、皆以「此品」為「流通分」<sup>ママ</sup>（然るに此の品経、古徳西明寺測法師・玄範法師・紀国寺慧静法師、皆な此の品を以て流通分と為す。）とあり、慧浄は円測・玄範と同じく、『仁王経』の奉持品を流通分としていたと伝えられる。
- (42) 『大智度論』卷六五（大正二五・五一七頁上中）の取意。
- (43) 円珍撰『辟支仏義集』卷上（仏全二六・六〇九頁上）。
- (44) 地婆訶羅訳『方広大莊嚴経』卷一（大正三・五四一頁下）。
- (45) 円測撰『仁王経疏』卷一（大正三三・三六八頁上中）。
- (46) 上図〇六八『温室経疏』…上図敦煌二。
- (47) スタイン二四九七『温室経疏』…敦煌宝蔵二〇、大正八五No. 2780『温室経疏』。大正蔵所収の『温室経疏』については、矢吹「一九三三」第一部・一一二～一一四頁に解題があり、また宇井「一九六九」三三三～三三二頁に国訳および解題がある。
- (48) スタイン三〇四七『温室経疏』…敦煌宝蔵二五。
- (49) スタイン三八八一『温室経疏』…敦煌宝蔵三二。
- (50) 荒見「二〇〇七」五〇～五一頁、参照、参照。

- (51) 『温室経』(大正一六・八〇三頁上)。大正蔵の底本は「發意持地」につくるが、後述の慧遠および慧浄の註釈では、いずれも「發意治地」で解釈しているため、「持」を「治」に改めている。
- (52) 慧遠撰『温室経義記』(大正三九・五一五頁上)では、「發意」は初地、「治地」は第二地から第七地、「功成」は第八・九地、「志就」は第十地、「遂致作仏」は仏果を表すとされている。
- (53) 慧浄撰『温室経疏』(大正八五・五三九頁上)。大正蔵(スタイン二四九七)では「願樂住」「功来」につくるが、上図〇六八により、それぞれ「願樂位」「功成」に改める。
- (54) 真諦訳『撰大乘論釈』巻七・応知入勝相品・入位章(大正三一・二〇〇頁上)。
- (55) 上図〇六八『孟蘭盆経讃述』: 上図敦煌二。上図〇六八の『孟蘭盆経讃述』については、荒見「二〇〇七」に翻刻が掲載されている。
- (56) 出口常順蔵 PL.LVI A9『孟蘭盆経讃述』: 藤枝「二〇〇五」一九四頁(写真・翻刻)、および二一六・二一七頁(解説)、参照。
- (57) ペリオ二二六九『孟蘭盆経讃述』: 敦煌宝蔵一一八、大正八五No. 2781『孟蘭盆経讃述』。
- (58) 矢吹「一九三三」第一部・一一三頁、および一一四頁・註(一)、参照。
- (59) 宇井「一九六九」三二八頁、参照。
- (60) 岡部「一九七〇」八五・八六頁、および八九頁・註一〇、参照。なお、岡部氏は『続高僧伝』の記述に基づいて慧浄の没年を六四五年と推定しているため、ペリオ二二六九を真撰とすることに慎重な姿

勢を示しているが、本論第二節で述べたように慧浄の没年は六四七年以降である。また、平井宥慶氏も岡部氏の論を受け、ペリオ二二六九を慧浄が玄奘訳に傾倒した時期に著したものと推測している。

平井宥慶「一九七二」六四～六五頁、参照。

(61) 荒見「二〇〇七」、参照。

(62) 中西「二〇〇八」一〇九頁・註四、参照。

(63) 荒見「二〇〇七」四七～四八頁、参照。

(64) 中西「二〇〇八」一〇〇頁、および一〇九頁・註一〇、参照。

(65) 張小艶「二〇一四」、参照。

(66) 中西「二〇〇八」九六～九九頁、参照。

(67) ペリオ二二六九『孟蘭盆経讃述』（大正八五・五四〇頁中）。

(68) 円測撰『解深密経疏』卷一（続藏一―三四・三〇二丁右）。なお、続藏のテキストには「護法菩薩」とあるが、本稿では「護法菩薩」に改めている。また、これと同様の説は円測撰『仁王経疏』卷一（大正三三・三六三頁中）にもある。

(69) 基の著作では「A」は龍軍、無性、『仏地経論』の一師の説、「B」を親光、護法等の説とする。基撰『大般若波羅蜜多經般若理趣分述讃』卷一（大正三三・二八頁下）では、『仏地経論』の「B」説を「此師意説。（此れ師の意の説なり。）」と玄奘の説としている。また、基は『成唯識論述記』卷一（大

正四三・二三〇頁中）でも同じく「B」説を取るが、その理由を「此釈雖<sup>二</sup>、然此論主、無<sup>レ</sup>不<sup>二</sup>説法、取<sup>レ</sup>後解<sup>一</sup>也。（此の釈に<sup>二</sup>ありと雖も、然れども此の論主、説法せざること無くして、取後の解を取る也。）」と、『成唯識論』の著者である護法の思想に依るためと説明する。一方、『妙法蓮華經玄贊』（大正三四・六六三頁下）等では、『仏地經論』の二説を挙げた後、「由<sup>二</sup>此經説、我所<sup>レ</sup>説法、如<sup>二</sup>手中葉<sup>一</sup>。未<sup>レ</sup>所<sup>二</sup>説法、如<sup>二</sup>林中葉<sup>一</sup>。如<sup>二</sup>末尼・天鼓、無思而作<sup>レ</sup>事。故此中<sup>二</sup>二解、随<sup>二</sup>彼兩文<sup>一</sup>、綺互解<sup>レ</sup>釈。（此の經の説にれば、我れ説く所の法は、手中の葉の如し。未だ説法せざる所は、林中の葉の如し。末尼・天鼓、無思にして而も事を作すが如し。故に此の中の二解、彼の兩文に隨いて、綺互に解釈す。）」という。つまり、仏の教説を葉に喩え、それが自分の手中にあるか林にあるかが違うだけで、そこにあるという事実は変わらないことをもって相互に解釈するとして、両者をともに是認するような態度を示している。

(70) 龍大本『維摩經疏』…龍大西域一・龍大西域文化資料五三三。

(71) 佐藤「一九五八」、参照。

(72) 佐藤「一九五八」一二七～一二二頁、参照。

(73) 龍大本『維摩經疏』（龍大西域一・一一一頁下）。

(74) 龍大本『維摩經疏』（龍大西域一・一二二頁下）。

(75) 佐藤哲英氏が龍大本『維摩經疏』の成立を七一三年以降とする理由は、大正藏八五卷所収の敦煌本

『維摩經疏』卷六（大正八五・四一三頁下）に、「故宝積經云、正見「法身」尚不「見」仏。何況形色。

（故に宝積經に云く、正しく法身を見て尚お仏を見ず。何に況んや形色をや。」）と、唐の菩提流志が七〇六―七一三年に編纂した『大宝積經』を引用していることによる（佐藤「一九五八」一三一―一三二頁）。この引用の該当箇所は、現行の菩提流志訳『大宝積經』卷一一・普明菩薩会第四十三（大正一一・六三六頁中）にある。しかしながら、菩提流志訳『大宝積經』の普明菩薩会は、五胡時代に訳出された訳者不明『大宝積經』一卷に相当する部分である（長井「一九三〇」「大宝積經解題」三頁）。そして、五胡訳出の『大宝積經』を註釈した北魏の菩提流支訳『大宝積經論』卷四（大正二六・二二五頁下）にも、敦煌本『維摩經疏』卷六と全く同じ経文が確認できる。したがって、この『宝積經』の引用を根拠に、龍大本『維摩經疏』の撰述年代を特定することはできないのである。また、龍大本『維摩經疏』に一箇所のみ見られる「基云」という引用も、佐藤氏自ら言うように、慈恩大師基の著作からの引用とは考えがたい（佐藤「一九五八」一二九頁上）。

(76) 道莊については、平井俊栄「一九七六」二二三―二二四頁、参照。また平井氏によれば、日本の三論宗では吉蔵の言う「北土三論師」を道莊とする説も出されたという。

(77) 吉蔵は『仁王般若經疏』（大正三三・三一五頁上）、『維摩經義疏』（大正三八・九一五頁下）、『金光明經疏』（大正三九・一六〇頁中）、『法華論疏』（大正四〇・七八六頁中下）等において、『雜阿毘曇心論』の「經」の五義に言及している。

(78) 道宣撰『大唐内典録』卷五(大正五五・二八一頁下)。

(79) 川合「一九九八」三八頁、参照。

(80) 傳璇琮・盧燕新「二〇〇八」三七〇三八頁、参照。

(81) 道宣撰『続高僧伝』卷三(大正五〇・四四三頁下)。この他、『続詞英華』を劉孝孫の『古今類家詩苑』、昭明太子の『古今詩苑英華』の続編とする説もある。川合「一九九八」三八〇三九頁、参照。

(82) 傳璇琮・盧燕新「二〇〇八」四〇〇四一頁、参照。

(83) 道宣撰『続高僧伝』には慧浄の手になる四首の詩が収録され(大正五〇・四四三頁上中)、これらは

『全唐詩』にも採録された(『全唐詩』卷八〇八)。なお、胡玉蘭「二〇一三」では、『全唐詩補編』卷二に収録された「自皋亭至吳門弔二大護法」も慧浄の作とする。しかし、この詩は清代の『古今圖書集成』博物彙編・神異典第二一〇卷・居士部・藝文二(古今圖書集成・神異典下・二一四四下)より採録されたもので、明代の慧浸という別人の作である。慧浸については、『古今圖書集成』博物彙編・神異典第一九二卷・僧部・列伝六八(古今圖書集成・神異典下・一九七一頁中)、参照。

(84) 加藤「一九九九」三二〇三三頁、参照。

(85) 本稿で引用する『析疑論』のテキストは『広弘明集』による。道宣が引用する慧浄撰『析疑論』の内容は、『広弘明集』と『集古今仏道論衡』ではほぼ同内容であるが、『続高僧伝』のみ文言の相違があることが指摘されている(金子「一九九六」五八〇五九頁、参照)。なお、『集古今仏道論衡』、『広弘



明集』、『続高僧伝』には、それぞれ小笠原「一九八〇」、大田「一九九四」、吉村・山口「二〇一二」による国訳があるため、『析疑論』の本文の解釈にあたってはそれらも参考になっている。

- (86) 辛謂という人物については、管見の限り慧浄・法琳との論争以外にはほとんど記録がなく、その詳細は不明である。ただ、『冊府元龜』帝王部・弭災第二の貞觀元年（六二七）の記事に、虫霜による飢饉が起きた際、各地に派遣された役人の一人としてその名が列せられている。

- (87) 道宣撰『広弘明集』卷一八（大正五二・二三〇頁中）。

- (88) 道宣撰『広弘明集』卷一八（大正五二・二三〇頁中）。

- (89) 道宣撰『広弘明集』卷一八（大正五二・二三〇頁下）。

- (90) 「触類」については『易経』繫辞上伝（新釈漢文大系第六三卷・一四八七〜一四八九頁）、参照。

- (91) 道宣撰『広弘明集』卷一八（大正五二・二三〇頁下）。

- (92) 『莊子』外篇・駢拇には「是故鳧脰雖<sub>レ</sub>短、続<sub>レ</sub>之則憂、鶴脰雖<sub>レ</sub>長、断<sub>レ</sub>之則悲。（是の故に鳧の脰は短しと雖も、之を続がば則ち憂い、鶴の脰は長しと雖も、之を断たば則ち悲しむ。）」とある。新釈漢文大系八・三一〇頁、参照。

- (93) 「弱喪」は若い頃に故郷を離れ、そのまま帰りを忘れること。『莊子』内篇・斉物論（新釈漢文大系七・一八〇頁）、および吉村・山口「二〇一二」二八四頁・註三七一、参照。

- (94) 道宣撰『広弘明集』卷一八（大正五二・二三〇頁下）。

- (95) 石田茂作「一九三〇」「附録 奈良朝現在一切経疏目録」一〇三頁、および一一五頁、参照。
- (96) スタイン五五四『般若心経疏』…敦煌宝蔵四。福井「二〇〇〇」三七二～四〇六頁。
- (97) スタイン五八五〇『般若心経疏』…敦煌宝蔵四四。福井「二〇〇〇」四〇七～四〇九頁。
- (98) BD0412 (北四四九〇／崑二二)『般若心経疏』…敦煌遺書五九。福井「二〇〇〇」四一〇～四一六頁。
- (99) 龍大本『般若心経疏』…龍大西域一・龍大西域文化資料五三一。
- (100) 智詵撰『般若心経疏』の諸本および校訂テキストについては、田中・程正「二〇一四」二〇七～二一二頁に詳しい。
- (101) 小川「一九五八B」八六頁、参照。
- (102) 柳田「一九九九」三二一～三二二頁、参照。
- (103) 柳田「一九九九」三二五～三二六頁、参照。
- (104) 福井「二〇〇〇」、参照。
- (105) 伊吹「一九九二」、参照。
- (106) 程正「二〇〇六」八八頁、参照。
- (107) 中西「二〇〇八」一〇一～一〇七頁、参照。
- (108) 中西「二〇〇八」一〇七～一〇九頁、参照。
- (109) 伊吹「一九九二」四四～四九頁、参照。

(110) 櫻井「二〇一七B」、参照。

(111) 櫻井「二〇一九」、参照。

(112) テキストは①続蔵本『慧浄疏』（続蔵一―四一・二二二丁右）による。②敦煌本『慧浄疏』も若干の文字の相違はあるものの、内容は変わらない（福井「二〇〇〇」三九〇頁）。なお、⑥『智説疏』の該当箇所には書写の脱落があり、「菩提有五無上菩提在仏果（柳田「一九九九」三四七頁）」となっているが、本来は続蔵本や敦煌本と同一内容であったと考えられる。

(113) 慧浄撰『法華経續述』巻一（二七丁右）に、「長耳云、習種已前名<sup>二</sup>発心位<sup>一</sup>、次三十心名<sup>二</sup>伏心位<sup>一</sup>、入初七地名<sup>二</sup>明位<sup>一</sup>、入後三地名<sup>二</sup>出到位<sup>一</sup>、大明転除名<sup>二</sup>無上位<sup>一</sup>。（長耳云く、習種已前を<sup>二</sup>発心位<sup>一</sup>と名づけ、次の三十心を<sup>二</sup>伏心位<sup>一</sup>と名づけ、初七地に入るを<sup>二</sup>明位<sup>一</sup>と名づけ、後三地に入るを<sup>二</sup>出到位<sup>一</sup>と名づけ、大転除を<sup>二</sup>明かす<sup>一</sup>を<sup>二</sup>無上位<sup>一</sup>と名づく。）」とある。

(114) FUNAYAMA[2011] pp.28-29.

(115) 福井「二〇〇〇」三七五頁、および三九三―三九四頁・註二二、参照。

(116) 続蔵本『慧浄疏』（続蔵一―四一・二〇六丁右）。

(117) 櫻井「二〇一九」八六―八八頁、参照。

(118) 続蔵本『慧浄疏』（続蔵一―四一・二〇六丁左上）。

(119) 福井「二〇〇〇」三七六頁。

- (120) 慧浄撰『阿弥陀経義述』(大正三七・三〇八頁下)。
- (121) 福井「二〇〇〇」三九一〜三九二頁。
- (122) 櫻井「二〇一七A」五二〜五三頁、参照。
- (123) たとえば、『大乘法苑義林章』卷六(大正四五・三四三頁下)には三宝中の法宝の内容として「教・理・行・果」の四種を挙げる。
- (124) 慧浄撰『法華経續述』卷二(一四丁右〜一五丁左)。
- (125) 玉置「一九三一」三六〜三八頁、参照。
- (126) 佐藤「一九六一」六〇五〜六〇八頁、参照。
- (127) 慧浄撰『阿弥陀経義述』(大正三七・三〇八頁中下)には「菩薩」を「覺士」と翻ずる解釈が見え、慧浄撰『法華経續述』卷一(二六丁左)にも同様の説がある。後者よれば、この説は『大乘莊嚴経論』に基づくとされる。
- (128) 小山「一九九〇」二一七頁、参照。
- (129) スタイン三二七『無量寿観経續述』: 敦煌宝蔵三、大正八五 No. 2760『無量寿観経義記』。
- (130) 龍大甲本『無量寿観経續述』: 龍大西域一・龍大西域文化資料五三一。
- (131) 龍大乙本『無量寿観経續述』: 龍大西域一・龍大西域文化資料五三二。
- (132) BD07443 (北二一六/官四三)『無量寿観経續述』: 敦煌遺書九六。

- (133) BD15002 (北新二二〇二)『無量寿觀經續述』：敦煌遺書一三七。
- (134) ペリオ三〇一四『無量寿觀經續述』：敦煌寶藏一二六。
- (135) 末木「一九八六」、参照。
- (136) 西本「二〇〇五」、参照。
- (137) 『無量寿觀經續述』については、1道綽の『安樂集』と一致する部分があること、2道闇の『觀經疏』の逸文と一致する点が多いこと、3善導が批判の対象とする思想と近いものが見られること、という三点が注目されてきた。本書を慧浄の著作とする説は、小川貫弑氏によって提唱された(小川「一九五〇」七一―七二頁)。ただし、小川氏はこの後に発表した龍谷大学本の解題では、本書が道闇の『觀經疏』そのものである可能性を示唆しながら、その撰者を確定していない(小川「一九五八A」一〇五頁)。さらにその後、慧浄撰述説を支持した研究として、小川氏の道闇撰述説を否定した恵谷「一九七六」(一八五―一八六頁)や、原田「二〇〇四」(五一―五三頁)がある。
- (138) 西本「二〇〇五」二二七頁・註四、参照。
- (139) スタイン三二七『無量寿觀經續述』(大正八五・二五〇頁下―二五一頁上)。
- (140) 『雜阿毘曇心論』卷六・智品(大正二八・九二〇頁下―九二二頁上)。
- (141) 真諦訳『撰大乘論釈』卷十二(大正三一・二三八頁下)。
- (142) 『法華經續述』卷二(二四丁左―二七丁右)。

- (143) なお、『無量寿観経續述』と慧浄の著作の関係について、原田宗司氏は本書と慧浄撰『阿弥陀経義述』がともに「十住」を「十解」と呼ぶ点や引用典籍の傾向が類似していることを指摘する（原田「二〇〇四」五一―五三頁）。しかしながら、これらの諸点は当時の撰論学派の特徴とも一致するので、これをもって本書の撰者を慧浄として良いかは疑問が残る。

- (144) 櫻井「二〇一九」、参照。

- (145) たとえば、慧浄撰『法華経續述』には吉蔵撰『法華経義疏』と同じ説に言及する箇所が複数認められる。一例を挙げれば、『法華経義疏』巻五（大正三四・五一七頁下）の「問。於浄土説三、化三乗衆生不。（問う。浄土に於いて三を説けば、三乗の衆生を化するや不や。）」という問答は、『法華経續述』巻五（九丁右左）の「問。既有三教、被三根不。（問う。既に三教有れば、三根に被るや不や。）」と一致する。ただし、慧浄は吉蔵が答えて挙げた二説のいずれもを採用せず、「今案」として新たに第三の説を加えている。

- (146) 平井俊栄「一九七六」四八二―四九三頁、参照。

- (147) 慧浄は玄奘訳の註釈である『般若心経疏』においても、基本的には撰論学派の唯識説に基づいている。伊吹「一九九二」四六―四九頁、および吉村「二〇一四」二〇七―二二一頁、参照。

- (148) たとえば栖霞は『玄賛要集』巻一（続蔵一―五三・一九五丁左）等で、慧浄撰『法華経續述』巻一（二丁右左）の「一乗宗極、出離真如。（一乗の宗極は、真如より出離す。）」という記述を基が批判し

たと述べている。

(149) 如来藏思想という言葉の定義は様々であるが、ここで言う括弧書きの「如来藏思想」とは、唐代初期に智儼・法蔵によつて三乗終教、あるいは如来藏縁起宗と規定された当時の仏教における思潮を指す。高崎直道氏は如来藏思想という範疇の根拠の一つとして、法蔵撰『起信論義記』に説明される「如来藏縁起宗」を挙げ、法蔵が如来藏縁起宗を立てた直接の根拠を『大乘起信論』等の思想そのものと見る（高崎「二〇〇九」一七～一八頁、参照）。しかしながら、法蔵の教判で言うところの如来藏縁起宗とは、遡れば智儼が『孔目章』で確立した三乗終教という範疇に基づくものであり、さらにその源流は玄奘帰朝以前の摂論学派にあると考えられる。要するに、智儼の『孔目章』における三乗終教は、旧来の摂論学派等が有していた「一切法即真如」という特徴を抽出し、華嚴一乗の前段階の思想として措定した概念であると言える。智儼の教判論と「如来藏思想」の関係については、別稿にて詳説したい。

### 《略号一覧》

旧唐書 「一九七五」劉昫等撰『旧唐書』中華書局

古今圖書集成 中国學術類編「一九七七」『古今圖書集成』鼎文書曲

冊府元龜 南京大学古典文献研究所專刊「二〇〇六」『冊府元龜（校訂本）』鳳凰出版社

上図敦煌 上海圖書館・上海古籍出版社編「一九九九」『上海圖書館藏敦煌吐魯蕃文獻』上海古籍出版社

新釈漢文大系 「一九六〇～二〇一八」『新釈漢文大系』明治書院

敦煌宝藏 永武主編「一九八一～一九八六」『敦煌宝藏』新文豐出版公司

敦煌遺書 中國國家圖書館編・任繼愈主編「二〇〇五～二〇一二」『國家圖書館藏敦煌遺書』北京圖書館出版社

龍大西域 西域文化研究会編「一九五八」『西域文化研究第一 敦煌仏教資料』法藏館

### 《参考文献一覽》

足立俊弘「二〇〇四」『行信の『仁王經疏』における他疏の引用』『大正大学大学院研究論集』第二八号  
荒見泰史「二〇〇七」『孟蘭盆經の新資料上海圖書館藏 89』『孟蘭盆經讀述』『西北出土文獻研究』第四号

伊吹敦「一九九二」『般若心經慧淨疏の改変にみる北宗思想の展開』『仏教学』第三二号

石田充之「一九七七」『敦煌本「無量寿觀經續述」の地位について』『親鸞教学の基礎的研究 第二卷』

永田文昌堂

石田茂作「一九三〇」『写経より見たる奈良朝仏教の研究』東洋文庫



宇井伯寿「一九六九」『西域仏典の研究』岩波書店

惠谷隆戒「一九七六」『浄土教の新研究』山喜房佛書林

大田悌藏訳「一九九四」『国訳一切経和漢撰述部 護教部三（改訂三刷）』大東出版社

小笠原宣秀訳「一九八〇」『国訳一切経和漢撰述部 護教部四』大東出版社

岡部和雄「一九七〇」『敦煌本「孟蘭盆経讃述」の性格』『印仏研』通号三六

小川貫弑「一九五〇」『唐鈔無量寿観経讃述』『仏教史学』第一卷第三号

小川貫弑「一九五八A」『無量寿観経讃述』解題『西域文化研究第一 敦煌仏教資料』法蔵館

小川貫弑「一九五八B」『般若波羅蜜多心経書』解題『西域文化研究第一 敦煌仏教資料』法蔵館

小山正文「一九九〇」『寛永二十一年本『浄土依憑経論章疏目録』』『同朋大学論叢』第六二号

加藤聰「一九九九」『唐代における韻律意識について』『待兼山論叢 文学篇』第三三三号

金子寛哉「一九九六」『唐代初期における仏教と道教の論諍』『日本仏教学会年報』第六二号

金子寛哉「一九九七」『浄土の三界撰不撰論について』『印仏研』通号九〇

川合康三「一九九八」『唐代における文学史的思考（上）』『京都大学文学部研究紀要』第三七号

岸寛勇「一九六六」『続善導教学の研究』記主禅師鑽仰会

金炳坤「二〇一〇」『紀国寺慧浄の『法華経讃述』考(1)新発見の史料をもとに』『身延論叢』第一五号

金炳坤「二〇一二」『紀国寺慧浄の『法華経讃述』考(2)韓国の現存本をもとに』『身延論叢』第一七号

金炳坤「二〇一三」「西域出土法華章疏の基礎的研究」『불교학리뷰（仏教学レビュー）』一三

金炳坤「二〇一四」「義寂釈義一撰『法華經論述記』について」『印仏研』通号一三四

胡玉蘭「二〇一三」「初唐詩僧慧浄・浄の佛學脩養對其詩學的影響及意義」『鄭州大學學報（哲學社會科學版）』二〇一三年〇三期

櫻井唯「二〇一七A」「智儼撰『孔目章』の十義門と中国唯識諸派」『印仏研』通号一四三

櫻井唯「二〇一七B」「初唐の異国僧——長耳三藏とその思想」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第  
六二輯

櫻井唯「二〇一九」「長耳三藏と紀国寺慧浄の接点——『大智度論』をめぐって」『東アジア仏教研究』

第一七号

佐藤哲英「一九五八」「維摩經疏の残欠本について」『西域文化研究第一 敦煌仏教資料』法蔵館

佐藤哲英「一九六一」「天台大師の研究」（第五篇・第三章・阿弥陀經義記）百華苑

柴田泰山「二〇〇六」『善導教学の研究』山喜房佛書林

末木文美士「一九八六」『觀無量寿經』の諸本について『東京大学東洋文化研究所…東洋文化』六六

杉山裕俊「二〇一二」『安樂集』と『無量寿觀經續述』について『浄土学』第四九輯

高崎直道「二〇〇九」「如来藏思想の定義」『如来藏思想の形成Ⅰ（高崎直道著作集 第四卷）』春秋社

田中良昭・程正「二〇一四」『敦煌禪宗文献分類目錄』大東出版社

玉置韜晃「一九三一」「隋唐代より明代に至るまでの小経釈概観」『顕真学报』第五号

中華書局「一九七五」劉昫等撰『旧唐書』（全十六冊）、中華書局

張小艷「二〇一四」「敦煌本《孟蘭盆經贊述》兩種辨正」『文獻』二〇一四年一月第六期

陳祚龍「一九八三」「釋慧淨之生平與著作的參考資料小集——敦煌古抄內典雜記之一」『海潮音』第六四

号九月号、海潮音雜誌社

程正「二〇〇六」「智詵撰『般若波羅蜜多心經疏』の註釈研究（一）」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』

第三九号

中西久味「二〇〇八」「唐の紀国寺慧淨撰とされる『孟蘭盆經讚述』『般若心經疏』について」『新潟大学

人文学部人文科学研究』第一二二号

長井眞琴訳「一九三〇」『国訳一切經印度撰述部 宝積部一』大東出版社

西本照真「二〇〇五」『無量寿觀經續述』の新出写本について——北京新 1202 と P3014 を中心として——

『印仏研』通号一〇六

原田宗司「二〇〇三」『無量寿觀經續述』と『安樂集』——その仏身仏土論について——『真宗研究』

第四七輯

原田宗司「二〇〇四」「無量寿觀經續述のテキストについて」『宗学院論集』第七六号

平井俊栄「一九七六」『中国般若思想史研究——吉藏と三論学派——』春秋社

平井宥慶「一九七一」「敦煌資料より知られる唐紀国寺慧浄法師の一面」『豊山学報』第一六号

平井宥慶「一九七二」「敦煌本金剛経疏と唐慧浄」『印仏研』通号四一

平井宥慶「一九九一」「無名の『法華経』研究者たち」『塩入良道先生追悼論文集 天台思想と東アジア

文化の研究』山喜房佛書林

藤枝晃編「二〇〇五」『トルファン出土仏典の研究…高昌殘影釈録』法蔵館

傅璇琮・盧燕新「二〇〇八」『《續詩苑英華》攷論』『文學遺産』二〇〇八年〇三期

福井文雅「二〇〇〇」『般若心経の総合的研究—歴史・社会・資料—』春秋社

FUNAYAMA Toru [2011] "Buddhist Theories of Bodhisattva Practice as Adopted by Daoists" In *Cahiers d'Extrême*

- Asie 20

村上速水「一九五五」『「無量寿観経續述」の一考察』『真宗学』第一三・一四合併号

望月信亨「一九六四」『中国浄土教理史』法蔵館

柳田聖山「一九九九」『資州説禅師撰、般若心経疏』考』『柳田聖山集第一卷 禅仏教の研究』法蔵館

矢吹慶輝「一九三三」『鳴沙余韻解説』岩波書店

吉村誠・山口弘江訳注「二〇一二」『新国訳大蔵経中国撰述部①—三〈史伝部〉続高僧伝Ⅰ』大蔵出版

吉村誠「二〇一四」『中国唯識における円測の位相——三性説を中心に——』『駒澤大学仏教学部論集』

第四五号

※本稿で引用した慧浄撰『妙法蓮華經續述』のテキストについては、身延山大学の金炳坤先生よりご提供  
いただいた画像データおよびテキストデータに依拠した。この場を借りて深く御礼申し上げます。

※本研究は二〇一九年度早稲田大学特定課題（2019R-009）による成果の一部である。